

هذه رسالة جليلة تسمى

استحالة المعية بالذات

وما

يضاهيها من متشابه الصفات

تأليف

الاستاذ العلامة الشهير . المحدث الفائق الكبير الحائز قطب السبق في ميدان

الحفظ والتحقيق . كما شهد به العدو والصديق .. الشيخ (محمد الخضر)

ابن ما ياتي الحكيم نيبا الشنقيطي اقلها المدني مهاجراً

﴿ تنبيه ﴾ : هذه الرسالة سبب تأليف مؤلفها لها وتعميقه لمباحثها الرائقة سؤال جاءه من قطر شنقيط هل تصح عقلاً أو شرعاً معية الله تعالى لخلقه بالذات لحرر ما عند السلف المفوضين في متشابه الصفات وما عند الخلف المؤولين لها بما صح في لغة العرب مع اتفاق الفريقين على تنزيه الله تعالى عن مشابهة الحوادث وعدم احتياجه تعالى الى احد من خلقه (وحاصل) ما اشتغلت عليه هذه الرسالة مقدمة تشتمل على أربعة فصول سبعم عشرة أبحاث ثم خاتمة في مبحث رؤية الله تعالى في الآخرة وما يتعلق بها وهو كتاب لا يستغنى عنه عالم منه ولا طالب علم إذ لم يبق ولم يذر من متشابه الصفات شيئاً يحتاج للبيان إلا بينه على أن تحقيق مذهب السلف والخلف المتفقين على عدم بماثلة الله تعالى لخلقهم لتنزيهه عن ذلك في مسألة واحدة يكفي كل واحد منصف وبالجملة فلا نظير لهذا الكتاب في بابيه وبالوقوف عليه يتضح ما أشرنا إليه والله الموفق -

(حقوق الطبع محفوظة للمؤلف)

طبع

بالمطبعة المحمودية التجارية الكبرى بمصر

إصاحبها محمود علي صبيح صاحب المكتبة المحمودية التجارية بميدان الجامع الأزهر

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

والصلاة والسلام على النبي الكريم . الحمد لله المنزه عن الاين والكيف
والتطوير . لا شبيه له في ذاته وصفاته ولا نظيره . والصلاة والسلام على
سيدنا محمد الشفيح البشير النذير . الموحى اليه بما فيه النجاة من اليوم
العسير . وعلى آله وصحبه المتلقين للوحى المنزل عليه من الكتاب المكنون .
عاملين بمحكمه ولما فيه من المتشابه مفوضين . بعد تنزيهه تعالى عما لا يليق
به من صفات المخلوقين وعلى تابعيهم ومن تأوله بما أفصحت به
لغة الكتاب العربي المبين . (أما بعد) فاني قد كنت منذ زمان يثلج صدرى
لان أواف تأليفا يكشف الغطاء عن متشابه الاحاديث والتنزيل . والاقدار
تؤخرنى وتصدنى عن ذلك السيل . الى أن جاءنى سؤال من أبناء
موسان من البلاد النائية عن المعية الذاتية هل تمكن فى حقه تعالى أو استحيل
فانشرح لهذا التأليف صدرى . راجيا من الله تعالى أن يشد فيه أزرى
ويحيط به عنى جميع وزرى . ويرفع به فى الملاء الاعلى ذكرى . بحاج الحبيب
الذى هو فى الدارين ذخرى . عليه صلاة وتسليم مادام نجم فى السماء يجرى .
وعلى آله وصحبه ومن تلاهم فى الديانة بالفحص والتحرى . وقد رتبته على
مقدمة مشتملة على أربعة فصول وعشرة أبحاث وخاتمة وبينت فيه جل
ما ذكره البخارى فى كتاب التوحيد من النعوت وسميته (استحالة المعية
بالذات . وما يضاهاها من متشابه الصفات) (المقدمة) فصولها الأربعة

(الاول) في حقيقة التوحيد وما قيل فيه من النظر والتقليد وهو فصل طويل جليل مشتمل على علم غزير (والثاني) في خلق أفعال العباد (والثالث) في حقيقة التشابه والمحكم (والرابع) فيما قيل في التشابه من التفويض والتأويل (الفصل الاول في حقيقة التوحيد) أقول فيه اعلم أن التوحيد لغة جعل الشيء واحدا قال في القاموس وحده توحيدا جعله واحدا واصطلاحاً حاله اطلاقاً يطلق علماً على الفن المدون ويأتي حده ان شاء الله تعالى وله اطلاق آخر مختلف في المراد به اختلافاً كثيراً فسر به بعض أهل السنة فقال التوحيد لا بمعنى الفن المدون افراد العابد المعبود بالعبادة أي تخصيصه بها وقصر استحقاقها عليه فلا يشرك غيره فيها عبده بالفعل أم لا اذ فعلها ليس شرطاً فيه مع اعتقاد وحدته ذاتاً وصفات وافعالاً فليس هناك ذات تشبه ذاته تعالى ولا تقبل ذاته تعالى الانقسام بوجه ما لا فعلاً ولا وهماً ولا فرضاً مطابقاً للواقع ولا تشبه صفاته الصفات ولا تعدد فيها من جنس واحد بان تكون له تعالى قدرتان مثلاً ولا يدخل افعاله الاشتراك أي ليس لاحد تأثير في فعل ما لا بالاستقلال ولا بغيره اذ الافعال كلها خيراً كانت أو شراً منسوبة له تعالى خلقاً وابداناً ولغيره كسبا قال العلامة ابن الشحنة في منظومته

وافعال الوري خيراً وشراً به بخلق الله ثم بالاكتساب
فنعزوها له عزو اختراع ونعزوها لهم عزو اكتساب

وقيل في تفسيره هو اثبات ذات غير مشبهة للذوات فهي غير حادثة ليست في زمان ولا في مكان فهذا مستلزم لصفات السلوب ولا معطلة أي خالية عن الصفات خلافاً للمعتزلة المعطلين للذات عن الصفات الوجودية حيث (قالوا) انه تعالى عالم بلا علم وهكذا زاعمين ان وجودها ينافي التوحيد (قلنا)

المنافي تعدد ذوات لا وجود ذات بصفات ثابتة لها فهذا هو عين الكمال
وحكى عن عمرو بن عبيد رأس المعتزلة انه كان يقول أن الله تعالى عالم
بذاته لا لعلم قام به وهكذا فوقف عليه اعرابي فسمع كلامه فانشأ يقول :
أراك سقيم الفهم يا عمرو جاهلا • عديم الحجى والعلم مسترذل النظر
اترضى اذا ما قال يا عمرو قائل • أبوك عالم دون علم ولا نظر
حليم بلا حلم تقى بلا تقى • سميع بلا سمع بصير بلا بصر
جواد بلا جود وفى بلا وفى • جميل بلا حسن حمى بلا خفر
شجاع بلا بطل رضى بلا رضى • أمين بلا امن خطير بلا خطر
مديحا تراه أو هجاء وسبة • فلا أنت الا فى ضلال على خطر اه
ويأتى ان شاء الله الرد البالغ عليهم فى بحث استحالة المعية بالذات وبحث
الصوت والكلام وفى هذا الفصل أيضا (وفى فتح البارى) وأما أهل السنة
ففسروا التوحيد بأنه نفي التشبيه والتعطيل ومن ثم قال الجنيد فيما حكاه
أبو القاسم القشيري التوحيد افراد القديم من المحدث وقال أبو القاسم التيمى
فى كتاب الحجة التوحيد مصدر وحد يوحد ومعنى وحدت الله اعتقده
منفردا بذاته وصفاته لانظير له ولا شبيه وقيل وحدته علمته واحدا وقيل
سلبت عنه الكيفية والكمية فهو واحد فى ذاته لا انقسام له وفى صفاته
لا شبيه له وفى الهيبة وملكه وتديره لا شريك له ولا رب سواه ولا خالق غيره
وقيل توحيد الله الشهادة بأنه اله واحد وهذا هو الذى يسميه بعض غلاة
الصوفية توحيد العامة قال وقد ادعى طائفتان فى تفسير التوحيد أمرين
اخترعوهما (أحدهما) تفسير المعتزلة له وقد كانوا يسمون أنفسهم أهل العدل
والتوحيد وعنوا بالتوحيد ما اعتقدوه من نفي الصفات الالهية لان
اعتقادهم أن اثباتها يستلزم التشبيه ومن شبه الله تعالى بخلقه اشرك وهم
فى النفى موافقون للجهميه ويأتى تعريفهم قريبا (الثانى) تفسير غلاة

استحالة المعية بالذات وما إظهارها من مشابة الصفات

الصوفية فان أكابرهم لما تكلموا في مسألة المحو والفناء وكان مرادهم بذلك
المبالغة في الرضى والتسليم وتفويض الامر بالغ بعضهم حتى ضاهى المرجئة
في بقي نسبة الفعل الى العبد وجر ذلك بعضهم الى معذرة العصاة ثم غلا
بعضهم فعذر الكفار ثم غلا بعضهم فزعم أن المراد بالتوحيد اعتقاد وحدة
الوجود وعظم الخطب حتى ساء ظن كثير من أهل العلم بمقدمهم وحاشاهم
من ذلك وقد مر كلام شيخ الطائفة الجنيد وهو في غاية الحسن والايجاز
وقد رد عليه بعض من قال بالوحدة المطلقة فقال وهل من غير ولهم في ذلك
كلام طويل ينبو عنه سمع كل من كان على فطرة الاسلام والله المستعان اه
(فرق المقرين بالاسلام خمس) قال ابن حزم في كتاب الملل والنحل
فرق المقرين بملة الاسلام خمس أهل السنة ثم المعتزلة ومنهم القدريه ثم
المرجئة ومنهم الجهمية والكرامية ثم الرافضة ومنهم الشيعة ثم الخوارج
ومنهم الازارقة والاباضية ثم افترقوا فرقا كثيرة واصله الى ما أخبر به صلى الله
تعالى عليه وسلم من أن هذه الامة ستفترق الى ثلاث وسبعين فرقة الناجية منها
واحدة وقد بين أبو اسحاق الشاطبي جميع الفرق في كتابه الاعتصام
بالكتاب والسنة واكثر افتراق أهل السنة في الفروع وأما في الاعتقاد ففى نبد
يسيرة وأما الباقيون ففى مقالاتهم ما يخالف أهل السنة الخلف البعيد والقريب
فاقرب فرق المرجئة من قال الايمان التصديق بالقلب واللسان فقط وليست
العبادة من الايمان وأبعدهم الجهمية القائلون أن الايمان عقد بالقلب فقط
وان أظهر الكفر والتلث بلسانه وعبد الوثن من غير تقية والكرامية
القائلون بان الايمان قول باللسان فقط وان اعتقد الكفر بقلبه وساق
الكلام على بقية الفرق ثم قال فأما المرجئة فعمدتهم الكلام في الايمان
والكفر فن قال ان العبادة من الايمان وانه يزيد وينقص ولا يكفر

مؤمنا بذهب ولا يقول أنه يخلد في النار فليس مرجئيا ولو وافقهم في بقية مقالاتهم وأما المعتزلة فعمدتهم الكلام في الوعد والوعيد والقدر فن قال القرآن ليس بمخلوق وأثبت القدر ورؤية الله تعالى يوم القيامة وأثبت صفاته الواردة في الكتاب والسنة وأن صاحب الكبائر لا يخرج بذلك عن الإيمان فليس بمعتزلي وان وافقهم في سائر مقالاتهم وساق بقية ذلك إلى أن قال وأما الكلام فيما يوصف الله به فمشارك بين الفرق الخمسة من مثبت لها وناف فرأس النفاة المعتزلة والجهمية فقد بالغوا في ذلك حتى كادوا يعطلون ورأس المشبهة مقاتل بن سليمان ومن تبعه من الرافضة والكرامية فانهم بالغوا في ذلك حتى شبهوا الله تعالى بخلقه ومثلهم في التشبيه الخوارج والظاهرية والحشوية الذين يجرون آيات الصفات على ظاهرها تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا ونظير هذا التباين قول الجهمية أن العبد لا قدرة له أصلا وقول القدرية أنه يخلق فعل نفسه وقد قال ابن بطال غرض البخاري الرد على الجهمية في زعمهم أن الله تعالى جسم واعترض عليه في الفتح فقال لعله أراد أن يقول المشبهة وأما الجهمية فلم يختلف أحد ممن صنف في المقالات أنهم ينفون الصفات حتى نسبوا إلى التعطيل وثبت عن أبي حنيفة أنه قال بالغ جهم في نفى التشبيه حتى قال إن الله ليس بشيء (تعريف الجهمية وشيخهم جهم) وقال الكرمانى الجهمية فرقة من المبتدعة ينتسبون إلى جهم بن صفوان مقدم الطائفة القائلة أن لا قدرة للعبد أصلا وهم الجبرية بفتح الجيم وسكون الموحدة وليس الذي أنكروه على الجهمية مذهب الجبر خاصة وإنما الذي أطبق السلف على ذمهم بسببه إنكار الصفات حتى قالوا أن القرآن ليس كلام الله

في كتابه الفرق بين الفرق ان رؤس المبتدعة أربعة الى أن قال والجهمية أتباع جهنم بن صفوان الذي قال بالاجبار والاضطرار الى الاعمال وقال لا فعل لأحد غير الله تعالى وإنما ينسب الفعل الى العبد مجازاً من غير أن يكون فاعلاً أو مستطيعاً لشيء. وزعم ان علم الله تعالى حادث وامتنع من وصف الله تعالى بأنه شيء أو حي أو عالم أو مرید حتى قال لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره قال وأصفه بأنه خالق ومحى وميت وموجد بفتح المهملة الثقيلة لان هذه الاوصاف خاصة به وزعم أن كلام الله حادث ولم يسم الله متكلماً به وأنكر ان الله كلم موسى تكليماً وأنه اتخذ ابراهيم خليلاً ونقل البخاري عن محمد بن مقاتل قال قال عبد الله بن المبارك . ولا أقول بقول الجهم أن له . قولاً يضارع قول الشرك أحياناً . وعن ابن المبارك انا لنحكي كلام اليهود والنصارى ونستعظم أن نحكي قول جهنم وعن عبد الله بن شاذب قال ترك جهنم الصلاة اربعين يوماً على وجه الشك وأخرج ابن خزيمة في التوحيد ومن طريقه البيهقي في الاسماء قال سمعت ابا قدامة يقول سمعت ابا معاذ البلخي يقول كان جهنم على معبر ترمذ وكان كوفي الاصل فصيحاً ولم يكن له علم ولا مجالسة أهل العلم فلقبه قوم من الزنادقة فقالوا له صف لنا ربك فدخل البيت لا يخرج كذا ثم خرج بعد أيام فقال هو هذا الهواء مع كل شيء وفي كل شيء ولا يخلو منه شيء وأخرج البخاري من طريق عبد العزيز بن أبي سلمة قال كلام جهنم صفة بلا معني وبناء بلا أساس ولم يعد قط في أهل العلم وسئل عن رجل طلق امرأته قبل الدخول فقال تعتد امرأته واورد آثاراً كثيرة عن السلف في تكفير جهنم اه وذكر الطبري في تاريخه في حوادث سنة سبع وعشرين ان الحارث بن عبد الرحمن بن عوف بن اسد بن سار عاماً خراسان له أمة

وحاربه والحارث حيثذ يدعو الى العمل بكتاب الله والسنة وكان جهم
 حيثذ كاتبه ثم تراسلا في الصلح وتراضيا بحكم مقاتل بن حيان والجهم
 فاتفقا على أن الامر يكون شورى حتى يتراضى أهل خراسان على أمير
 يحكم بينهم بالعدل فلم يقبل نصر ذلك واستمر على محاربة الحارث حتى قتل
 الحارث في سنة ثمان وعشرين في خلافة مروان الحمار فيقال ان الجهم قتل
 في المعركة ويقال بل أسر وأمر نصر بن سيار سلم بفتح السين بن اخوز
 على وزن أعور وكان صاحب شرطته بقتله فادعى جهم الايمان فقال له
 سلم لو كنت في بطني لشققته حتى أقتلك فقتله وروى ابن أبي حاتم أنه قال
 له حين أخذه ياجهم اني لست اقتلك لكونك قاتلتني أنت عندي أحقر من
 ذلك ولكني سمعتك تتكلم بكلام أعطيت الله عهدا ان لا أملكك الا قتلتك
 فقتله وقال بكير بن معروف رأيت سلم بن اخوز حين ضرب عنق جهم
 فاسود وجه جهم وأما قول الكرماني ان قتل جهم كان في خلافة هشام بن
 عبد الملك فغلط لان خروج الحارث بن سريج الذي كان جهم كاتبه كان
 بعد ذلك ولعل مستند الكرماني ما أخرجه ابن أبي حاتم من طريق صالح
 بن أحمد بن حنبل قال قرأت في دواوين هشام بن عبد الملك الى نصر بن
 سيار عامل خراسان أما بعد فقد نجم قبلك رجل يقال له جهم من الدهرية
 ان ظفرت به فاقتله ولكن لا يلزم من ذلك ان يكون قتله وقع في زمن
 هشام وان كان ظهور مقالته وقع في زمنه حتى كاتب فيه أو مستنده ما أخرجه
 البخاري في كتاب خلق أفعال العباد ان جهما كان يأخذ عن الجعد بن درهم وكان
 خالد القسري وهو أمير العراق خطب فقال اني مضح بالجعد بن درهم لانه
 زعم ان الله لم يتخذ ابراهيم خليلا ولم يكلم موسى تكليما وكان هذا في
 خلافة هشام بن عبد الملك قال في الفتح فكان الكرماني انتقل ذهنه من

الجعد الى الجهم وقتل جهم كان بعد ذلك بمدة اه (قلت) مامر من اعتراض
 صاحب الفتح علي ابن بطلال في قوله ان الجهمية مجسمة قائلا ان الجهمية معطلة لا
 مجسمة وهو ما عليه مامر من النصوص يمكن ان يحجب عنه بأنهم مجسمون في الذات
 معطلون في الصفات أو تكون طائفة منهم مجسمة وطائفة معطلة فان أقوال أهل
 البدع متضاربة دائما يقولون بشيء ثم يقولون بنقيضه كما قال أبو اسحاق الشاطبي
 من ان أدلتهم سيالة لا تستقر علي شيء واحد وبهذا يحصل التوفيق بين
 كلام ابن بطلال وغيره من العلماء اه (أول ما يجب علي المكلف)
 فاذا علمت حقيقة التوحيد غير الفن المدون وعلمت الفرق المقررة بالاسلام فاعلم
 ان أول ما يجب علي المكلف معرفة الله تعالى كما عليه الامام الاشعري في احد
 قولي وامام الحرمين وغيرهما واستدل القائلون بهذا بما أخرجه البخاري
 ومسلم في حديث معاذ بن جبل لما بعثه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الى اليمن قال
 له انك تقدم الى قوم أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم اليه عبادة الله فاذا
 عرفوا الله فاخبرهم ان الله فرض عليهم خمس صلوات الخ ففي هذه الرواية
 التصريح بأن معرفة الله سابقة على الصلاة وغيرها من جميع الفروض
 واستدل بعض هذه الرواية علي أن معرفة الله بحقيقة كنهه ممكنة للبشر فان
 كان ذلك مقيدا بما عرف به نفسه من وجوده وصفاته اللاتقة به من العلم
 والقدرة والارادة مثلا وتنزيهه عن كل نقيصة كالحدوث فلا بأس به فهذا
 هو المعرفة له تعالى وأما ما عدى ذلك فانه غير معلوم للبشر واليه الإشارة
 بقوله تعالى ولا يحيطون به علما فاذا حمل قوله (فاذا عرفوا الله) علي ذلك
 كان واضحا مع أن الاحتجاج به يتوقف علي الجزم بأنه صلى الله تعالى عليه
 وسلم نطق بهذه اللفظة وفيه نظر لان القصة واحدة ورواة هذا الحديث
 اختلفوا هل ورد الحديث بهذا اللفظ أو بغيره فلم يقل صلى الله تعالى عليه

وسلم إلا بلفظ منها ومع احتمال أن يكون هذا اللفظ من تصريح
 الرواة لا يتم الاستدلال به وقد رواه الأكثر بلفظ فادعهم إلى شهادة أن
 لا إله إلا الله وإن محمداً رسول الله فإن هم أطاعوا لك بذلك وروى بلفظ
 فادعهم إلى أن يوحدوا الله فإذا عرفوا ذلك وروى بلفظ فادعهم إلى عبادة
 الله فإذا عرفوا الله ووجه الجمع بينهما أن المراد بالعبادة التوحيد والمراد
 بالتوحيد الإقرار بالشهادتين والإشارة بقوله ذلك إلى التوحيد وقوله
 فإذا عرفوا الله أي عرفوا توحيد الله والمراد بالمعرفة الإقرار والطوعية
 فبذلك يجمع بين هذه الألفاظ المختلفة في القصة الواحدة واستدل أمام
 الحرميين على أن المعرفة أول واجب بأنه لا يتأتى الاثبات بشيء من المأمورات
 على قصد الامتثال ولا الانكفاف عن شيء من المنهيات على قصد الانزجار
 إلا بعد معرفة الأمر والنهي واعترض عليه بأن المعرفة لا تأتي إلا بالنظر
 والاستدلال وهو مقدمة الواجب فيجب فيكون أول واجب النظر وذهب
 إلى هذا الأشعري في أحد قوليّه وابن فورك والنظر كما في جمع الجوامع هو
 الفكر المؤدى إلى علم أو ظن وتعقب بأن النظر ذو أجزاء يترتب بعضها على
 بعض فيكون أول واجب جزءاً من النظر وهو محكي عن القاضي أبي بكر
 ابن الطيب . وعن الأستاذ أبي إسحاق الإسفرائيني أول واجب القصد إلى
 النظر وجمع بعضهم بين هذه الأقوال بأن من قال أول واجب المعرفة أراد
 طلباً وتكليفاً ومن قال النظر أو القصد أراد امتثالاً لأنه يسلم أنه وسيلة إلى
 تحصيل المعرفة فيدل ذلك على سبق وجوب المعرفة وبعبارة القول بأنه النظر
 باعتبار كونه وسيلة قريبة للمعرفة والقول بأنه القصد إليه باعتبار كونه وسيلة
 بعيدة لها والقول بأنه المعرفة باعتبار كونها مقصودة لذاتها فلم تتوارد على
 اعتبار واحد فليس الخلاف بينها حقيقياً وإنما هو خلاف في حال واعتبار

وجملة الاقوال في اول واجب اثناعشر قولاً هذه ثلاثة منها والباقي تسعة سردها الشيخ عlish في شرحه لاضائة الدجنة اه واعررض بعض العلماء عن هذا من أصله وتمسك بقوله تعالى فاقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها وحدث كل مولود يولد على الفطرة فإن ظاهر الآية والحديث ان المعرفة حاصلة باصل الفطرة وان الخروج عن ذلك يطرأ على الشخص لقوله عليه الصلاة والسلام قابواه يهود انه وينصر انه وقد وافق أبو جعفر السمناني وهو من رؤس الاشاعرة على هذا وقال ان هذه المسألة بقيت في مقالة الاشعري من مسائل المعتزلة وتفرع منها ان الواجب على كل احد معرفة الله بالادلة الدالة عليه وانه لا يكفي التقليد في ذلك اه وهذه المسألة تناقضت فيها المذاهب وتباينت بين مفرط بتشديد الرأى المكسورة ومفرط بكسرها مخففة ومتوسط فهذه الثلاثة هي طرق المتكلمين من أهل علم الكلام (طرق المتكلمين ثلاثة) (الاولى) قول من قال يكفي التقليد المحض في اثبات وجود الله تعالى ونفى الشريك عنه وعن نسب اليه اطلاق ذلك عيبه الله ابن الحسن العنبري وجماعة من الحنابلة والظاهرية ومنهم من بالغ فحرم النظر في الادلة واستند الى ما ثبت عن الائمة الكبار من ذم الكلام فقد نسب السيوطي حرمة لاجماع السلف قال ومن كلام الشافعي فيه لان يلقي الله العبد بكل ذنب ما خلا الشرك خيره من ان يلقاه بشيء من علم الكلام ونقل الشيخ زروق عن بعض العلماء انه قال الناظر في علم الكلام كالناظر في عين الشمس كلما ازداد نظراً ازداد عمى وقال الشيخ زروق أيضاً في شرحه على عقيدة الامام الغزالي قيل وهو افضل الشريعة لشرف متعلقه وقال مالك والشافعي واحمد وسفيان وأبو يوسف صاحب أبي حنيفة بحرمة النظر فيه لانه لم يكن من شأن السلف ويعين المبتدعة على الشبه ويشير شكوكا وغيرها في القلوب

السليمة ويوجب الكلام في الربوبية والنبوة لا على وجه التعظيم والاحترام
وقيل انما هذا في حق من يأخذه مجردا عن ادلة الكتاب وقيل انما هو في حق
أهل الاهواء المشوشين على الناس بانظارهم وغيرها اما تحرير المعتقد بالبيان
ودفع الشبه اذا عرضت فلا خلاف في وجوب دفعها بما يمكن واسرار المحلى الى
حمل نهى السلف عن ذلك على من يخشى عليه من الخوض فيه الوقوع في الشبه
والضلال ومحمل القول بانه فرض كفاية فيما نقله ابن عرفة عن غير واحد ان
ما يحصل به التعرض من علم الكلام لمذاهب الضالين وتقرير شبههم وتشكيكاتهم
وردها وحلها وابطال دعاويهم مثل ما في كتب الفخر الرازي وطوالع
البيضاوي ومواقف العضد ومقاصد السعد وكبرى السنوسي فرض كفاية يجب
على أهل كل قطر يشق الوصول منه الى غيره ان يكون فيهم من له معرفة بهذا في حق
المتأهلين ذوي الازهان السليمة ويكفي قيام بعضهم به وعلى هذا فلا خلاف بينهم
في المعنى (الطريقة الثانية) قول من اوقف صحة ايمان كل أحد على معرفة الادلة
من علم الكلام ونسب ذلك لآبي اسحاق الاسفرائيني وقال الغزالي اسرفت
طائفة فكفروا عوام المسلمين وزعموا ان من لم يعرف العقائد الشرعية بالادلة
التي حرروها فهو كافر فضيقوا رحمة الله الواسعة وجعلوا اللجنة مختصة
بشر ذمة قليلة من المتكلمين وذكر نحوه ابو المظفر السمعاني وأطال في الرد
على قائله ونقل عن أكثر أئمة الفتوى أنهم قالوا لا يجوز أن تكلف
العوام اعتقاد الاصول بدلا ثلها لان في ذلك من المشقة أشد من المشقة
في تعلم الفروع الفقهية واستدل بآيات التبليغ كآية يا ايها الرسول بلغ ما
أنزل اليك من ربك وأحاديثه على فساد طريقة المتكلمين في تقسيم الاشياء
الى جسم وجوهر وعرض قالوا فالجسم ما اجتمع من الافتراق والجوهر ما
حمل العرض والعرض ما لا يقوم بنفسه وجعلوا الروح من الاعراض

وردوا الاخبار في خلق الروح قبل الجسد والعقل قبل الخلق واعتمدوا على
 حدسهم وما يؤدي اليه نظرهم ثم يعرضون عليه النصوص فما وافقه قبلوه
 وما خالفه ردوه ثم ساق الآية المذكورة ونظائرهما من الامر بالتبليغ قال وكان
 بما أمر بتبليغه التوحيد بل هو اصل ما امر به فلم يترك شيئا من أمور الدين
 أصوله وقواعده وشرائعه الا بلغه ثم لم يدع الا الاستدلال بما تمسكوا به من
 العرض والجوهر ولا يوجد عنه ولا عن أحد من أصحابه من ذلك حرف
 واحد فما فوقه فعرف بذلك أنهم ذهبوا خلاف مذهبهم وسلكوا غير سبيلهم
 بطريق محدث مخترع لم يكن عليه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ولا أصحابه
 رضى الله تعالى عنهم ويلزم من سلوكه العود على السلف بالطعن والقدح
 ونسبتهم الى قلة المعرفة واشتباه الطرق فالحذر من الاشتغال بكلامهم
 والاكثرات بمقالاتهم فانها سريعة التفات كثيرة التناقض وما من كلام
 تسمعه لفرقة منهم الا وتجد لخصومهم غايه كلابا يوازنه أو يقاربه كل
 بكل مقابل وبعض يعارض بعضك من قبيح ما يلزم من طريقهم
 انا اذا جرينا على ما قالوه وألزمنا الناس بما ذكروه لزم من ذلك تكفير العوام
 جميعا لانهم لا يعرفون الا الاتباع المجرد ولو عرض عليهم هذا الطريق
 ما فهمه أكثرهم فضلا عن ان يصير منهم صاحب نظر وانما غاية توحيدهم
 التزام ما وجدوا عليه انتمهم من عقائد الدين والعرض عليها بالنواخذ
 والمواظبة على وظائف العبادات وملازمة الاذكار بقلوب سليمة ظاهرة عن
 الشبه والشكوك فتراهم لا يحيدون عما اعتقدوه ولو قطعوا اربا اربا فهنيئا
 لهم هذا اليقين وطوبى لهم هذه السلامة فاذا كفر هؤلاء وهم السواد الاعظم
 وجمهور الامة فما هذا الاطي بساط الاسلام وهدم منار الدين والله
 المستعان اه وقال القرطبي في المفهم في شرح حديث ابغض الرجال الى الله

الالد الخضم اخرجہ مسلم فی أوائل کتاب العلم وأخرجہ البخاری فی کتاب الاحکام عن عائشة وأخرج الطبرانی عن ابی امامة بسند ضعيف کفی بك اثما ان لا تزال مخاصما وأخرج ابو داود عن أبی امامة أيضا رفعه انا زعيم بييت في ربض الجنة لمن ترك المراء وان كان محقا وله شاهد من حديث معاذ بن جبل عند الطبرانی والربض بالتحريك وبالضاد الاسفل هذا الرجل الذي يبغضه الله هو الذي يقصد بخصومته مدافعة الحق ورده بالاوجه الفاسدة والشبه الموهمة واشد ذلك الخصومة في اصول الدين كما يقع لاكثر المتكلمين المعرضين عن الطرق التي أرشد اليها كتاب الله وسنة رسوله صلي الله عليه وسلم وسلف امته الى طرق مبتدعة واصطلاحات مخترعة وقوانين جدلية وأمور صناعية مدار أكثرها على آراء سوفسطائية أو مناقضات لفظية ينشأ على الاخذ بها بسببها شبه ربما يعجز عنها وشكوك يذهب الايمان معها وأحسنهم انفصالا عنها اجدهم لا أعلمهم وكم من عالم بفساد الشبهة لا يقوى على حلها وكم منفصل عنها لا يدرك حقيقة علمها ثم ان هؤلاء قد ارتكبوا انواعا من المحال لا يرتضيها البله ولا الاطفال لما بحثوا عن تحيز الجواهر والالوان والاحوال فاخذوا فيها أمسك عنه السلف الصالح من كيفيات تعلقات صفات الله تعالى وتعييدها واتحادها في نفسها وهل هي الذات أو غيرها وفي الكلام هل هو متحدا ومنقسم وعلى الثاني هل ينقسم بالنوع أو الوصف وكيف تعاق في الازل بالمأمور مع كونه حادثا ثم اذا تقدم المأمور هل يبقى التعلق وهل الامر لزيد بالصلاة مثلا هو نفس الامر لعمره بالزكاة الى غير ذلك مما ابتدعوه مما يامر به الشارع وسكت عنه الصحابة ومن سلك سبيلهم بل نهوا عن الخوض فيه لعلمهم بانه بحث عن كيفية ما لا تعلم كيفيته بالعقل لان العقول لها حد تقف عنده ولا فرق

بين البحث عن كيفية الذات وكيفية الصفات ومن توقف في هذا فليعلم أنه إذا كان حجب عن كيفية نفسه مع وجودها وعن كيفية أدارك ما يدرك به فهو عن إدراك غيره اعجز وغاية علم العالم أن يقطع بوجود فاعل لهذه المصنوعات منزّه عن الشبيه مقدس عن النظير متصف بصفات الكمال ثم متى ثبت النقل عنه بشيء من أوصافه وأسمائه قبلناه واعتقدناه وسكتنا عما عداه كما هو طريق السلف وما عداه لا يأمن صاحبه من الزلل ويكفى في الردع عن الخوض في طرق المتكلمين ما ثبت عن الأئمة المتقدمين كعمر بن عبد العزيز ومالك بن انس والشافعي وقد قطع بعض الأئمة بأن الصحابة لم يخوضوا في الجوهر والعرض وما يتعلق بذلك من مباحث المتكلمين فمن رغب عن طريقهم فكفاه ضلّالا قال وأفضى الكلام بكثير من أهله إلى الشك ويعرضهم إلى الإلحاد ويعرضهم إلى التهاون بوظائف العبادات وسبب ذلك اعراضهم عن نصوص الشارع وتطلبهم حقائق الأمور من غيره وليس في قوة العقل ما به ندرك ما في نصوص الشارع من الحكم التي استأثر بها وقد رجع كثير من أئمتهم عن طريقهم حتى جاء عن إمام الحرمين أنه قال ركب البحر الأعظم وغصت في كل شيء نهى عنه أهل العلم في طلب الحق فرار من التقليد والان فقد رجعت واعتقدت مذهب السلف وعنه أنه قال عند موته يا أصحابنا لا تشغلوا بالكلام فاعرفتم أنه يبلغ بي ما بلغت ما تشاغلتم به إلى أن قال القرطبي ولو لم يكن في الكلام إلا مسألتان هما من مبادئه لكان حقيقيا بالذم أحدهما قول بعضهم أن أول واجب الشك اذهو اللازم عن وجوب النظر أو القصد إلى النظر وإلى أشار الإمام بقوله ركب البحر ثانيهما قول جماعة منهم أن من لم يعرف الله بالطرق التي رتبوها والابحاث التي حرورها لم يصح إيمانه حتى لقد أورد على بعضهم أن هذا يؤدي إلى

تكفير أيك وأسلافك وجيرانك فقال (لا تشنع على بكثرة أهل النار) قال وقد رد بعض من لم يقل بهما علي من قال بهما بطريق من الرد النظري وهو خطأ منه فإن القائل بالمسألتين كافر شرعا لجعله الشك في الله واجبا ومعظم المسلمين كفارا حتى يدخل في عموم كلامه السلف الصالح من الصحابة والتابعين وهذا معلوم الفساد من الدين بالضرورة والافلا يوجد في الشرعيات ضروري اه (قلت) أجاب بعض القائلين بأن القائل به أراد به الشك الذي يكون وسيلة للفرقة لأن العاقل اذا شك يعجل النظر الذي يزيله ولا يرضى ببقائه عليه لا الشك المقصود لذاته الذي هو كفر اه (وحاصل) هذا الجواب هو أن الشك المراد به المدخل على النفس لينزعج صاحبه فيسرع بمعرفة الدليل المزيل له لا الشك الحقيقي الاصيل وهو عندي جواب ضعيف ثم أن القرطبي ختم كلامه بالاعتذار عن اطالة النفس في هذا الموضوع لما شاع بين الناس من هذه البدعة حتى اغتر بها كثير من الاغمار فوجب بذل النصيحة والله يهدي من يشاء اه كلام القرطبي بزيادة يسيرة (إيمان المقلد في العقائد) وقال الامدي في ابيكار الافكار ذهب أبو هاشم من المعتزلة الى ان من لا يعرف الله بالدليل فهو كافر لأن ضد المعرفة النكرة والنكرة كفر قال وأصحابنا مجمعون على خلافه وإنما اختلفوا فيما اذا كان الاعتقاد موافقا لكن عن غير دليل فمنهم من قال أن صاحبه مؤمن عاص بترك النظر الواجب وهذا مبني على ان النظر واجب وجوب الفروع فتاركه عاص كتارك الصلاة ومنهم من اكتفى بمجرد الاعتقاد الموافق وان لم يكن عن دليل وسماه علما وعلى هذا فلا يلزم من حصول المعرفة بهذا الطريق وجوب النظر بل هذا القول مبني على أن النظر مندوب فمن كانت فيه أهلية له وتركه فقد ترك الاولى ومع ذلك اذا نظر يثاب عليه ثواب الواجب كما قاله الشيخ يس في حاشيته

على شرح أم البراهين لمؤلفها وهو قول عجيب ثواب الواجب على المندوب
وقال غيره من منع التقليد وأوجب الاستدلال لم يرد التعمق في طرق
المتكلمين بل اكتفى بما لا يخلو عنه من نشأ بين المسلمين من الاستدلال
بالمصنوع على الصانع وثابته أنه يحصل في الذهن مقدمات ضرورية تتألف
تألفاً صحيحاً وتنتج العلم لكنه لو سئل كيف حصل له ذلك ما اهتدى للتعبير
به (قلت) وهذا المعنى هو الذي أجاب به بعض العلماء عما نسب للإمام
الاشعري من أنه قائل بأن المقلد كافر مثل ما قال أبو هاشم المعتزلي وقد
قال القشيري أنه مكذوب به عليه لما يلزم عليه من تكفير العوام وهم غالب
المؤمنين فقال بعض العلماء وعلى صحة نقله لا يلزمه التشنيع لأن المعتبر في
حق العوام هو الدليل الاجمالي وهو ما يفيدهم العلم اليقيني وإن لم يكن
على طريقة المتكلمين من الترتيب والتهديب كما أجاب الاعرابي الاصمعي
حين سأله بم عرف ربك فقال البعرة تدل على البعير وأثر الاقدام يدل
على المسير فسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج وبحار ذات أمواج إلا
تدل على اللطيف الخبير وقيل لطيب بم عرف ربك قال بالاهليج يخفف
الحلق ويلين البطن وقيل لاديب بم عرف ربك قال بالنحلة في أحد
طرفيها عسل وفي الآخر لسع وعسل مقلوب لسع وبهش أبو نواس عن
دليل وجود الصانع فانشأ يقول

تأمل في نبات الأرض وانظر إلى آثار ما صنع الملك
عيون من الجن شاخصات على أطراف الذهب السنيك
على قضب الزبرجد شاهدات بأن الله ليس له شريك
فأمثال هذه الأدلة لا تخفى على العوام وتخرجهم من رتبة التقليد
(تقسيم بن كثير إن الحكم في التوحيد) وقد قسم الشيخ الطيب بن كيران

الحكم في التوحيد الى ثلاثة مراتب أردت أن اثبتة هنا لافادته فقال حكم الشارع في هذا العلم على ثلاث مراتب (الاولى) ما يتعرض فيه لبيان العقائد فقط من غير ذكر براهينها كعقائد رسالة ابن أبي زيد وجمع الجوامع والنسفية ومعرفة هذا القدر واجبة علينا اجماعاً (الثانية) ما يتعرض فيه لبيان كل عقيدة ببرهانها العقلي والسمعي فيما يقبل فيه كعقائد الناظم يعني ابن عاشر وصغرى السنوسي ونحوهما ومعرفة هذا القدر واجبة علينا بحسب الوسع وإن لم تكن الأدلة على طريق المتكلمين عند من لا يكتفى في الايمان بالتقليد وعند من يقول ان المقلد مؤمن عاص وكفاية عند من يقول ان المقلد مؤمن غير عاص بل نفى ابن رشد الوجوب الكفائي أيضاً وقال ان النظر ومعرفة البراهين انما هو مستحب وقيل هذا القدر حرام لانه مظنة الوقوع في الشبه والضللال لاختلاف الازهان والانظار بخلاف التقليد فيجب قاله المحلى (الثالثة) ما يتعرض فيه لمذاهب الضالين الخ مامر في الطرف الاول من هذه الطرق الثلاثة اه ثم قال في الفتح وقيل الاصل في هذا كله المنع من التقليد في أصول الدين وقد انفصل بعض الائمة عن ذلك بأن المراد بالتقليد أخذ قول الغير بغير حجة ومن قامت عليه حجة بثبوت النبوة حتى حصل له القطع بها فهما سمعه من النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان مقطوعاً عنده بصدقه فاذا اعتقده لم يكن مقلداً لانه لم يأخذ بقول غيره بغير حجة وهذا مستند السلف قاطبة في الاخذ بما ثبت عندهم من آيات القرآن وأحاديث الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم فيما يتعلق بهذا الباب فأمنوا بالحكم من ذلك وفوضوا أمر المتشابه منه الى ربهم وانما قال من قال ان مذهب الخلف أحكم بالنسبة الى الرد على من لم يثبت النبوة فيحتاج من يريد رجوعه الى الحق ان يقيم عليه

الأدلة إلى أن يدعى فيسلم أو يعاند فيهلك بخلاف المؤمن فإنه لا يحتاج
 في أصل إيمانه إلى ذلك وليس سبب الأول إلا جعل الأصل عدم الإيمان
 فلزم إيجاب النظر المؤدى إلى المعرفة والا فطريق السلف أسهل من هذا
 كما تقدم إيضاحه من الرجوع إلى ما دلت عليه النصوص حتى يحتاج
 إلى ما ذكر من إقامة الحجة على من ليس بمؤمن فاختلط الأمر على من
 اشترط ذلك والله المستعان واحتج بعض من أوجب الاستدلال باتفاقهم
 على ذم التقليد وذكروا الآيات والأحاديث الواردة في ذم التقليد وبأن كل
 حد قبل الاستدلال لا يدري أي الأمرين هو الهدى وبأن كل مالا يصح إلا
 بالدليل فهو دعوى لا يعمل بها وبأن العلم باعتقاد الشيء على ما هو عليه
 من ضرورة واستدلال وكلما لم يكن علماً فهو جهل ومن لم يكن عالماً فهو
 ضال والجواب عن الأول أن المذموم من التقليد أخذ قول الغير بغير حجة
 وهذا ليس منه حكم رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فإن الله أوجب
 اتباعه في كل ما يقول وليس العمل فيما أمر به أو نهى عنه داخلاً تحت
 التقاليد المذمومة وأما من دونه ممن اتبعه في قول قاله واعتقد أنه لو لم يقله
 لم يقل هو به فهو المقلد المذموم بخلاف ما لو اعتقد ذلك في خبر الله
 ورسوله فإنه يكون ممدوحاً وأما احتجاجهم بأن أحداً لا يدري قبل
 الاستدلال أي الأمرين هو الهدى فليس بمسلم بل من الناس من تطمئن
 نفسه وينشرح صدره للإسلام من أول وهلة ومنهم من يتوقف على
 الاستدلال فالذي ذكره هم أهل الشق الثاني فيجب عليه النظر ليقى نفسه
 النار لقوله تعالى (قوا أنفسكم وأهليكم نارا) ويجب على كل من استرشده أن
 يرشده ويبرهن له الحق وعلى هذا مضى السلف الصالح من عهد النبي صلى
 الله تعالى عليه وسلم وبعده وأما من استقرت نفسه إلى تصديق الرسول

لا يجوز التقليد
 إلا على من هو
 على ما هو عليه

ولم تنازعه نفسه الى طلب دليل توفيقاً من الله تعالى وتيسيراً فهم الذين قال
الله في حقهم (ولكن الله حبيب اليكم الايمان وزينه في قلوبكم الآية)
وقال (فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام الآية) وليس هؤلاء
مقلدين لا بائهم ولا لرؤسائهم لانهم لو كفر آباؤهم ورؤسائهم لم يتابعوهم بل
يحدون النفرة عن كل من سمعوا عنه ما يخالف الشريعة وأما الآيات
والاحاديث فانما وردت في حق الكفار الذين اتبعوا من نهوا عن
اتباعه وتركوا اتباع من أمروا باتباعه وانما كلفهم الله الاتيان ببرهان على
دعواهم بخلاف المؤمنين فلم يرد قط انه اسقط اتباعهم حتى يأتوا ببرهان
وكل من خالف الله ورسوله فلا برهان له أصلاً وانما كلف الاتيان بالبرهان تبكياً
وتعجيزاً وأما من اتبع الرسول فيما جاء به فقد اتبع الحق الذي أمر به وقامت
البراهين على صحته سواء علم هو بثوحيه ذلك البرهان أم لا وقول من قال منهم
ان الله ذكر الاستدلال وأمر به مسلم لكن هو فعل حسن مندوب لكل من
إطاقه وواجب على كل من لم تسكن نفسه الى التصديق كما تقدم تقريره
وبالله التوفيق وقال غيره قول من قال طريقة السلف اسلم وطريقة الخلف
احكم ليس بمستقيم لانه ظن ان طريقة السلف مجرد الاتيان بالفاظ القرآن
والحديث من غير فقه في ذلك وان طريقة الخلف هي استخراج معاني
النصوص المصروفة عن حقائقها بانواع المجازات فجمع هذا القائل بين
الجمال بطريقة السلف والدعوى في طريقة الخلف وليس الامر كما ظن
بل السلف في غاية المعرفة بما يليق بالله تعالى وفي غاية التعظيم له والخضوع
لأمره والتسليم لمráهه وليس من سلك طريق الخلف واثقاً بان الذي يتأوله
هو المراد ولا يمكنه القطع بضحة تأويله (قلت) القائل لهذا الكلام التبس عليه
ما جرى بين السلف والخلف في مسألة المتشابه بهذه المسألة فقال ما قال

محرم كلور
نسخة
كيفية
الاستدلال
في
الدين

والافهذه المسألة التي هي مسألة الاستدلال في العقائد فليس بين السلف والخلف فيها خلاف وهم متفقون فيها كما مر لك على عدم وجوب الاستدلال الذي أحدثه المتكلمون وليس فيها تأويل للآيات والاحاديث والذي أحدثوه إنما هو أدلة عقلية لا غير اه ثم قال في الفتح وأما قولهم في العلم فزادوا في التعريف عن ضرورة أو استدلال وتعريف العلم انتهى عند قوله عليه فان أبوا الا الزيادة فليزدادوا عن تفسير الله له ذلك وخلقه ذلك المعتقد في قلبه والا فالذي زادوه هو محل النزاع فلا دلالة فيه وبالله التوفيق وقال أبو المظفر السمعاني تعقب بعض أهل الكلام قول من قال ان السلف من الصحابة والتابعين لم يعتنوا بإيراد دلائل العقل في التوحيد بانهم لم يشتغلوا بالتعريفات في احكام الحوادث وقد قبل الفقهاء ذلك واستحسنوه فدوّنوه في كتبهم فكذلك علم الكلام ويمتاز علم الكلام بأنه يتضمن الرد على الملحدين وأهل الأهواء وبه تزول الشبهة عن أهل الزيغ ويثبت اليقين لأهل الحق وقد علم الكل ان الكتاب لم تعلم حقيقته والنبي لم يثبت صدقه الا بأدلة العقل واجاب أما أولا فان انشاع السلف الصالح نهوا عن الابتداع وأمروا بالاتباع وصح عن السلف انهم نهوا عن علم الكلام وعدوه ذريعة للشك والارتياب وأما الفروع فلم يثبت عن أحد منهم النهي عنها الا من ترك النص الصحيح وقدم عليه القياس وأما من اتبع النص وقاس عليه فلا يحفظ عن أحد من أئمة السلف انكار ذلك لان الحوادث في المعاملات لا تنقضي وبالناس حاجة الى معرفة الحكم فمن ثم تواردوا على استحباب الاشتغال بذلك بخلاف علم الكلام (وأما ثانيا) فان الدين كمل لقوله تعالى (اليوم أكملت لكم دينكم) فما بعد الكمال نقصان فاذا كان اكمله واتمه وتلقاه الصحابة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم واعتقده من تلقى عنهم واطمأنت به نفوسهم

فأى حاجة بهم إلى تحكيم العقول والرجوع إلى قضايها وجعلها أصلا والنصوص الصحيحة الصريحة تعرض عليها فتارة يعمل بمضمونها وتارة تحرف عن مواضعها لتوافق العقول وإذا كان الدين قد كمل فلا تكون الزيادة فيه إلا نقصانا في المعنى مثل زيادة اصبع في اليد فإنها تنقص قيمة العبد الذي يقع به ذلك (الفرقة الثالثة المتوسطة) وقد توسط بعض المتكلمين فقال لا يكفي التقليد بل لابد من دليل ينشرح به الصدر وتحصل به الطمأنينة العلية ولا يشترط أن يكون بطريق الصناعة الكلامية بل يكفي في حق كل أحد بحسب ما يقتضيه فهمه والذي تقدم ذكره من تقليد النصوص كاف في هذا القدر وقال بعضهم المطلوب من كل أحد التصديق الجزمى الذي لا ريب معه بوجود الله تعالى والإيمان برسله وبما جاءوا به كيفما حصل وبأي طريق إليه يوصل ولو كان عن تقليد محض إذا سلم عن التزلزل قال القرطبي هذا الذي عليه أئمة الفتوى ومن قبلهم من أئمة السلف واحتج بعضهم بما تقدم من القول في أصل الفطرة وبما تواتر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ثم الصحابة أنهم حكموا بإسلام من أسلم من جفاة العرب ممن كان يعبد الأوثان فقبلوا منهم الإقرار بالشهادتين والتزام أحكام الإسلام من غير الزام بتعلم الأدلة وإن كان كثير منهم إنما أسلم لوجود دليل ما فأسلم بسبب وضوحه فالكثير منهم قد أسلموا طوعا من غير تقدم استدلال عنده بل بمجرد ما كان من أخبار أهل الكتاب بأن نبيا سيبعث وينصر على من خالفه فلما ظهرت لهم العلامات في محمد صلى الله تعالى عليه وسلم بادروا إلى الإسلام وصدقوه في كل شيء قاله ودعاهم إليه من الصلاة والزكاة وغيرها وكانت أنوار النبوة وبركاتها تشملهم فلا يزالون يزددون إيمانا ويقينا وقال أبو المظفر بن السمعاني أيضا ماملخصه

ان العقل لا يوجب شيئا ولا يحرم شيئا ولا يحفظه في شيء من ذلك ولو لم يرد الشرع بحكم ماوجب على أحد شيء لقوله تعالى (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) وقوله (لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) وغير ذلك من الآيات فمن زعم ان دعوة رسل الله عليهم الصلاة والسلام انما كانت لبيان الفروع لزمه ان يجعل العقل هو الداعي الى الله دون الرسل ويلزمه ان وجود الرسول وعدمه بالنسبة بالدعاء الى الله سواء وكفى بهذا ضلالا ونحن لانكر ان العقل يرشد الى التوحيد وانما تنكرانه يستقل بايجاب ذلك حتى لا يصح اسلام الا بطريقة مع قطع النظر عن السمعية لكون ذلك خلاف ما دلت عليه آيات الكتاب والاحاديث الصحيحة التي تواترت ولو بالطريق المعنوي ولو كان كما يقول اولئك لبطلت السمعية التي لا مجال للعقل فيها أو أكثرها بل يجب الايمان بما ثبت من السمعية فان عقلائه فتوفيق الله والا اكتفينا باعتقاد حقيقته على وفق مراد الله سبحانه وتعالى اه و يؤيد كلامه ما أخرجه أبو داود عن ابن عباس ان رجلا قال لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انشدك الله آله ارسلك ان نشهد ان لا اله الا الله وان ندع اللات والعزى قال نعم فاسلم وأصله في الصحيحين في قصة ضمام بن ثعلبة وفي حديث عمرو بن عبسة عند مسلم انه أتى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال ما أنت قال نبي الله قال الله أرسلك قال نعم قلت بأي شيء قال اوحده الله ولا اشرك به شيئا الحديث وفي حديث اسامة بن زيد في قصة قتله الذي قال لا اله الا الله فانكر عليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وحديث المقداد في معناه أخرجهما البخاري في كتاب الديات وفي كتب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الى هرقل وكسرى وغيرهما من الملوك يدعوهم الى التوحيد الى غير ذلك من الاخبار المتواترة التواتر المعنوي الدالة على انه صلى الله تعالى عليه وسلم لم يزد في دعائه المشركين

على أن يؤمنوا بالله وحده و يصدقوه فيما جاء به عنه فمن فعل ذلك قبل منه سواء كان اذعانه عن تقدم نظر أم لا ومن توقف منهم بيه حيثئذ على النظر أو اقام عليه الحجة الى ان يذعن أو يستمر على عناده وقال البيهقي في كتاب الاعتقاد سلك بغض ائمتنا في اثبات الصانع وحدث العالم طريق الاستدلال بمعجزات الرسالة فانها أصل في وجوب قبول مادي اليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وعلى هذا الوجه وقع ايمان الذين استجابوا للرسل ثم ذكر قصة النجاشي وقول جعفر ابن أبي طالب له بعث اليك رسولا نعرف صدقه فدعانا الى الله وتلا علينا تنزيلا من الله لا يشبهه شيء فصدقناه وعرفنا ان الذي جاء به الحق الحديث بطوله اخرجه ابن خزيمة في كتاب الزكاة من صحيحه من رواية ابن اسحاق وحاله معروف وحديثه في درجة الحسن قال البيهقي فاستدلوا باعجاز القرآن على صدق النبي فآمنوا بما جاء به من اثبات الصانع ووجدانته وحدث العالم وغير ذلك مما جاء به الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم في القرآن وغيره واكتفاء غالب من اسلم بذلك مشهور في الاخبار فوجب تصديقه في كل شيء ثبت عنه بطريق السمع ولا يكون ذلك تقليدا بل هو اتباع وقد استدل من اشترط النظر بالآيات والاحاديث الواردة في ذلك ولا حجة فيها لان من لم يشترط النظر لم ينكر أصل النظر وانما انكر توقف الايمان على وجود النظر بالطرق الكلامية اذ لا يلزم من الترغيب في النظر جعله شرطا واستدل بعضهم بان التقليد لا يفيد العلم اذ لو افاده لكان العلم حاصلًا لمن قلد في قدم العالم ولمن قلد في حدوثة وهو محال لافضائه الى الجمع بين النقيضين وهذا انما يتأتى في تقليد غير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأما تقليده صلى الله تعالى عليه وسلم فيما اخبر به عن ربه فلا يتناقض أصلا واعتذر بعضهم عن اكتفاء النبي صلى الله تعالى عليه وسلم والصحابة باسلام من اسلم من الاعراب من

غير نظر بان ذلك كان لضرورة المبادئ وأما بعد تقرر الاسلام وشهرته
 فيجب العمل بالادلة ولا يخفى ضعف هذا الاعتذار والعجب ان من اشترط
 ذلك من اهل الكلام ينكرون التقليد وهم اول داع اليه حتى استقر في الاذهان
 ان من انكر قاعدة من قواعدهم التي اصولها فهو مبتدع ولو لم يفهمها ولم يعرف
 مأخذها وهذا هو محض التقليد فالأمر هم الى تكفير من قلدا الرسول صلى الله
 تعالى عليه وسلم في معرفة الله تعالى والقول بايمان من قلدهم وكفى بهذا
 ضلالا ومماثلهم الا كما قال بعض السلف انهم (كمثل قوم كانوا سفرا فوقعوا
 في فلاة ليس فيها ما يقوم به البدن من المأكول والمشروب ورأوا فيها طرقات شتى)
 فانقسموا قسمين فقسم وجدوا من قال لهم ان اعارف بهذه الطرق وطريق النجاة
 فيها واحدة فاتبعوني فيها تنجوا فتبعوه فنجوا وتخلفت عنه طائفة فاقاموا الى ان
 وقفوا على اشارة ظهر لهم أن في العمل بها النجاة فعملوا بها فنجوا وقسم هجموا
 بغير مرشد ولا اشارة فهلكوا فليست نجاة من اتبع المرشد بدون نجاة من
 أخذ بالامارة ان لم تكن أولى بها قال في الفتح ونقل عن جزء الحافظ
 صلاح الدين العلائي (يمكن أن يفصل فيقال من لا له أهلية لفهم شيء من الادلة
 أصلا وحصل له اليقين التام بالمطلوب اما بنشأته على ذلك أو بنور يقذفه الله في قلبه
 فانه يكتفي منه بذلك ومن فيه أهلية لفهم الادلة لم يكتف منه الا بالايمان عن دليل)
 ومع ذلك فدليل كل أحد بحسبه وتكفي الادلة المجمله التي تحصل بادي نظر
 ومن حصلت عنده شبهة وجب عليه التعلم الى أن تزول عنه قال فهذا
 يحصل الجمع بين كلام الطائفة المتوسطة وأما من غلا فقال لا يكفي ايمان
 المقلد فلا يلتفت عليه لما يلزم منه من القول بعدم ايمان أكثر المسلمين
 وكذا من غلا أيضا فقال لا يجوز النظر في الادلة لما يلزم منه من أن اكابر

السلف لم يكونوا من أهل النظر اه (قلت) وهذا التفصيل المنقول عن صلاح الدين العلائي مبنى على أن النظر واجب وجوب الفروع ان قدر عليه والا فلا فهو مؤمن عاص ان كانت فيه أهلية للنظر والا فلا وهذه الطريقة هي الراجحة والمعول عليها واعتضت بانهم عرفوا الايمان بحديث النفس التابع للمعرفة أو نفس المعرفة وهي لا تكون الا عن دليل واجب عنه بأن هذين التعريفين للايمان الكامل وأما أصله فهو حديث النفس التابع للاعتقاد الجازم سواء كان ناشئا عن دليل وهو المعرفة أو عن قول الغير وهو التقليد اه ثم اعلم أن الامام السبكي وغيره من المحققين حققوا أن الخلاف في كفاية التقليد وعليها فالمقلد مؤمن وعدمها وعليه فهو كافر لفظي فحمل القول بكفايته وصحة ايمانه على ما اذا جزم بصحة العقائد التي سمعها من المقلد بفتح اللام جزما قويا بحيث لو رجع المقلد بالفتح لم يرجع هو فيكفيه ذلك في الاحكام الدنيوية فينا كح ويثوم ويصلى عليه الى غير ذلك وفي الاحكام الاخرية فلا يخلد في النار. غاية أنه مؤمن عاص بترك النظر ان كان فيه أهلية له والا فلا يكون عاصيا بتركه وحمل القول بعدم صحة ايمانه على ما اذا كان جازما بما ذكر جزما ضعيفا بحيث لو رجع المقلد بالفتح لرجع اه ثم اعلم أيضا أن الخلاف المذكور في ايمان المقلد انما هو في الجازم وأما الظان أو الشاك أو المتوهم فكافر باتفاق بالنظر لاحكام الآخرة ولما عند الله تعالى وأما بالنظر الى احكام الدنيا فيكفي فيها الاقرار باللسان فقط فمن أقر بلسانه بالعقائد ولم يصدق بها بقلبه جرت عليه الاحكام الاسلامية ولا يحكم عليه بالكفر الا اذا اقترن اقراره بها بشيء يقتضى الكفر كالسجود للصنم والحاصل أن من أقر بلسانه بالعقائد وصدق بها واذعن لها بقلبه فهو مؤمن ناج عند الله سبحانه وعندنا ومن صدق بها

وأذن لها بقلبه ولم يقربها بلسانه لا لعذر منعه ولا لامتناع منه بل اتفق له ذلك فهو مؤمن ناج عند الله تعالى وغير مؤمن وناج عندنا وفي الحقيقة هذا مختلف فيه في الظاهر فعند القاضي عياض أن حكمه حكم الممتنع من النطق كافر وقيل حكمه حكم الناطق وهو الذي عليه الجمهور وأما المعذور كالأخرس إذا قامت قرينة تدل على تصديقه وأذعانه بقلبه كإشارة فهو مؤمن ناج عند الله تعالى وعندنا وأما الممتنع من النطق فهو كافر قطعاً ونظم صاحب المراصد هذه المسألة فقال

فان يكن ذو النطق منه ما اتفق • فان يكن عجزاً يكن كمن نطق
وان يكن ذلك عن أباء • فحكمه الكفر بلا امتراء
وان يكن عن غفلة فكلاً • وهذا الذي حكى عياض مذهبها
وقيل كالنطق وللجمهور • نسب والشيخ أبي منصور
وذيله شيخنا أحمد بن محمد بن محمد سالم بقوله

وذلك التفصيل قطعاً عهداً • تخصيصه بمن بكفر ولدا
أما الذي ولد في الإسلام • فهو مؤمن لدى الإعلام
وجوب نطقه وجوب الفرع • يعصى بتركه فقط في الشرع
ثم اعلم أن الدسوقي قال إن الخلاف في كفر المقلد وعدم كفره إنما هو بالنسبة لنجاته وعدمها في الآخرة لانه في الدنيا لا قائل بانه يعامل معاملة الكفار بل يعامل معاملة المسلمين فيها اتفاقاً قال الشاوي وهذا الخلاف الذي في المقلد بعكس الخلاف الذي في المعتزلة في أنهم كفاراً ومؤمنون عصاة فانه بالنظر لحال الدنيا أي هل تجري عليهم أحكام الكفار في الدنيا أم لا وأما في الآخرة فلا خلاف أنهم يخلدون في النار وتأمله هكذا نقل عنه الشيخ عlish في أول شرحه لأضواء الدجنة وهو يجب تأمله حقاً

فغير ظاهر وقد قال مالك بن أنس لما سئل عن أهل الأهواء أكفارهم قال من الكفر فروا اه (تعريف التوحيد الفن المدون) فاذا علمت ما ذكر في حقيقة التوحيد وما جرى من الخلاف في وجوب الاستدلال في العقائد وعدم الوجوب أو المنع فاعلم أن التوحيد الذي هو علم على الفن المدون اختلف في تعريفه على ثلاثة أقوال جارية على ما قيل من الخلاف في الاستدلال فقد حده ابن عرفة بأنه علم بأحكام الألوهية وارسال الرسل وصدقهم في جميع أخبارهم وما يتوقف عليه شيء من ذلك خاصة به وعلم أدلتها بقوة هي مظنة لرد الشبهات وحل الشكوك اه (وقوله) وارسال الرسل عطف على الألوهية أي وعلم بأحكام ارسال الرسل وقوله وما يتوقف عليه شيء من ذلك عطف على أحكام والاشارة في من ذلك راجعة إلى أحكام الألوهية والمتوقف عليه حدوث العالم أو أمكانه وقوله خاصة به خرج به علم المنطق فانه يجري في جميع العلوم غير خاص بأحكام الألوهية وأحكام الرسالة وقوله وعلم أدلتها عطف على قوله علم بأحكام والشبهة هي ما يظن دليلا وليس بدليل وهذا الحد جار على مذهب من لم يكتف في العقائد بالتقليد ولا بد عنده من تحصيل ما ترد به الشبه ولو على وجه الكفاية كما مر عن ابن عرفة انه كفاثي واما على مذهب من لم يكتف به فيها أصلا جاعلا له فرض عين وأراد تعريف القدر الواجب معرفته عينا منه فيحد (بانه العلم بالعقائد الدينية عن الأدلة اليقينية) اه وقوله عن الأدلة اليقينية مخرج للتقليد والظن والشك والوهم واما على مذهب من يكتفى به فيها فيحد كما في النفاية للسيوطي (بانه علم يبحث فيه عما يجب اعتقاده) يعني في حق الله تعالى وفي حق رسله عليهم الصلاة والسلام وأن لم تذكر براهين ذلك سواء كان ذلك الواجب

اعتقاده مما يقدح الجهل به في الايمان كعزفة الله تعالى وصفاته الثبوتية
والسلبية واحكام الرسالة وامور المعاد أم كان مما لا يضر جهله كتفضيل
الانبياء علي الملائكة فقد ذكر الامام السبكي ان الانسان لو مكث مدة
عمره لم يخطر بباله تفضيل النبي علي الملك لم يسأله الله تعالى عنه فقد ظهر
لك أن هذه الحدود الثلاثة اختلافها انما هو لأجل اختلاف الحدود
لاختلاف العلماء في المطلوب منه اه ثم أنه كما انقضى هذا الفصل الجليل
الذي لا أظن أنك تجده مجتمعاً في غير هذا المحل وكانت المعتزلة
قائلة ان العباد يخلقون اعمالهم وهو نوع من الشرك اتبعته بفصله
فقلت (فصل في خلق أفعال العباد) فاقول الف البخاري رحمه الله تعالى كتاباً
مفرداً في خلق أفعال العباد وذكر في صحيفته تراجم كثيرة من الآيات
والاحاديث واحاديث جمعة قاصداً بذلك الرد علي أهل الاعتزال ولها انا
الخص لك ما ذكره وذكره شراحه وغيرهم من كتب التوحيد قال البخاري
(باب في المشيئة والارادة) وقول الله تعالى (توقى الملك من شاء) (وما تشاؤون
الا ان يشاء الله) (ولا تقولن لشيء اتي فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله)
(أنتك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء) (يريد الله بكم اليسر
ولا يريد بكم العسر) وذكر البخاري سبعة عشر حديثاً فيها كلها ذكر
المشيئة قال الراغب المشيئة عند الأكثر كالارادة ملوأة وعند بعضهم ان
المشيئة في الاصل انيجاد الشيء واصابته فعن الله الایجاد ومن الناس الاصابة
توقى العرف تستعمل موضع الارادة وقال البيهقي بعد ان ساق بسنداً إلى
الريبع بن سليمان قال الشافعي المشيئة ارادة الله وقد أعلم الله خلقه ان
المشيئة له دونهم فقال (وما تشاؤون الا ان يشاء الله) فليست للخلق مشيئة الا

أن يشاء الله) وبه الى الربيع قال سئل الشافعي عن القدر فقال
 ما شئت كان وأن لم اشأ وما شئت أن لم تشأ لم يكن
 الايات ثم ساق (بما تكرر من ذكر المشيئة في الكتاب العزيز أكثر من
 اربعين موضعا) منها غير ما ذكر في الترجمة قوله تعالى ولو شاء الله لذهب
 بسمعهم وابصارهم وقوله يختص برحمته من يشاء وقوله ولو شاء الله
 لا تعتكم وقوله وعليه مما يشاء وقوله قل أن الفضل بيد الله يؤتيه من يشاء
 وقوله يجتبي من رسله من يشاء وقوله أن الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر
 ما دون ذلك لمن يشاء وأما قوله سيقول الذين أشركوا لو شاء الله ما أشركنا
 ولا آباؤنا يريدون أن أشركوا بهم بمشيئته تعالى وكونه بمشيئته مستلزم
 لرضاه به فقد تمسك بها المعتزلة وقالوا أن فيها رداعلي أهل السنة (والجواب)
 أن أهل السنة تمسكوا بأصل قامت عليه البراهين أن الله خالق كل مخلوق
 ويستحيل أن يخلق المخلوق شيئا والارادة شرط في الخلق ويستحيل ثبوت
 الشروط دون شرطه فلما عاند المشركون المعقول وكذبوا المنقول الذي
 جأئهم به الرسل والزموا الحجة بذلك تمسكوا بالمشيئة والقدر السابق وهي
 حجة مردودة لان القدر لا تبطل به الشريعة وجريان الاحكام علي العباد
 باكسابهم فمن قدر عليه بالمعصية كان ذلك علامة على أنه قدر عليه بالعقاب
 الا أن يشاء أن يغفر له من غير المشركين ومن قدر عليه بالطاعة كان
 ذلك علامة على أنه قدر عليه بالثواب وحرف المسألة أن المعتزلة قاسوا
 الخلق على المخلوق لان المخلوق لو عاقب من يطيعه من اتباعه عد ظالما
 لكونه ليس مالكا له بالحقيقة والخالق لو عذب من يطيعه لم يعد ظالما
 لان الجميع ملكه فله الامر كله يفعل ما يشاء ولا يسأل عما يفعل وقال

الراغب يدل على أن الأمور كلها موقوفة على مشيئة الله وإن أفعال العباد متعلقة
 بها وموقوفة عليها ما اجتمع الناس على تعليق الاستثناء به في جميع الأفعال وأخرج
 أبو نعيم في الحلية في ترجمة الزهري عن طريق ابن أخي الزهري عن عمه قال
 كان عمر بن الخطاب يأمر برواية قصيدة لبيد التي يقول فيها
 ان تقوى ربنا خير نفل ه وبأذن الله ربي وعجل
 أحمد الله فلا ندله ه يديه الخير ما شاء فعل
 من هداه سبيل الخير اهتدى ه ناعم البال ومن شاء أضل
 وحرف النزاع بين المعتزلة وأهل السنة أن الإرادة عند أهل السنة تابعة
 للعلم وعندهم تابعة للأمر ويدل لأهل السنة قوله تعالى (يريد الله أن لا يجعل
 لهم حظاً في الآخرة) وقال ابن بطال غرض البخاري إثبات المشيئة
 والإرادة وهما بمعنى واحد وإرادته صفة من صفات ذاته وزعم المعتزلة
 أنها صفة من صفات فعله وهو فاسد لأن إرادته لو كانت محدثة لم يخل أن
 يحدثها في نفسه أو في غيره أو في كل منها أولاً في شيء منها والأول
 والثالث محال لأنه ليس محلاً للحوادث والثاني فاسد أيضاً لأنه يلزم أن
 يكون الغير مريداً لها وبطل أن يكون الباري مريداً إذ المريد من صدرت
 منه الإرادة وهو الغير كما بطل أن يكون عالماً إذا أحدث العلم في غيره
 وحقيقة المريد أن تكون الإرادة منه دون غيره والرابع باطل لأنه يستلزم
 قيامها بنفسها وإذا فسدت هذه الأقسام صح أنه مريد بإرادة قديمة هي
 صفة قائمة بذاته ويكون تعلقها بما يصح كونه مراداً فما وقع بإرادته قال
 وهذه المسألة مبنية على القول بأنه سبحانه خالق أفعال العباد وأنهم
 لا يفعلون إلا ما يشاء وقد دل على ذلك قوله (وما تشاؤون إلا أن يشاء الله)
 وغيرها من الآيات وقال (ولو شاء الله ما اقتلوا) ثم أكد ذلك بقوله تعالى

(ولكن الله يفعل ما يريد) فدل على أنه فعل اقتتلهم الواقع منهم لكونه
مريذا له وإذا كان هو الفاعل لاقتتلهم فهو المريد لمشيئتهم والفاعل ثبت
بهذه الآية أن كسب العباد إنما هو بمشيئة الله وأرادته ولو لم يرد وقوعه
ما وقع . وقال بعضهم الإرادة على قسمين إرادة أمر وتشريع وإرادة
قضاء وتقدير (فالأولى) تتعلق بالطاعة والمعصية سواء وقعت أم لا (والثانية)
شاملة لجميع الكائنات محيطة بجميع الحوادث طاعة ومعصية وإلى الأول
الإشارة بقوله تعالى (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) وإلى الثاني
الإشارة بقوله (فمن يرد الله أن يهديه يشرح صدره للإسلام ومن يرد
أن يضله يجعل صدره ضيقا حرجا) اهـ (قلت) ما قيل من تقسيم الإرادة
مناف لما عليه أهل السنة من أن صفات الله تعالى لا تتعدد ورأيت في
روح المعاني عزوه لابن تيمية وهو جدير بذلك وفرق بعضهم بين الإرادة
والرضى فقالوا يريد وقوع المعصية ولا يرضاها لقوله تعالى (ولو شئنا
لآتينا كل نفس هداها الآية) وقوله (ولا يرضى لعباده الكفر)
وتمسكوا أي المعتزلة أيضا بقوله تعالى (ولا يرضى لعباده الكفر) واجاب
أهل السنة بما أخرجه الطبري وغيره بسند رجاله ثقات عن ابن عباس
في قوله تعالى (أن تكفروا فإن الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر) يعني
بعباده الكفار الذين أراد الله أن يطهر قلوبهم بقولهم لا إله إلا الله فأراد
عباده المخلصين الذين قال فيهم (أن عبادي ليس لك عليهم سلطان) فحبب
إليهم الإيمان والزهم كلمة التقوى شهادة أن لا إله إلا الله اهـ (قلت) هذا
الكلام غير مستقيم فقيه خال بين ولعل أصله يعني بعبادة الكفار الذين
لم يرد الله أن يطهر قلوبهم كما هو ظاهر نص الآية الكريمة وقال بعد ذلك
وأراد ذلك بعباده المخلصين فحذف من الكلام ذلك وعزف الجر فهذا

استحالة المعية باندات وما يضاف إليها من متشابه الصفات ٣٣

يستقيم الكلام ويتناسق وفسر أهل علم الكلام عدم رضاه تعالى بالكفر بعدم تكليفه بالمنهيات فالتكليف عندهم بالشئ هو رضاه تعالى به وعدم تكليفه به ونهيه عنه هو عدم رضاه به قال في أضواء الدجنة

ومثله الرضى فليس يرضى . كفران أصحاب القلوب المرضى
أى لا يكلف النفوس ما نهى . عنه ولا يحب غيا شأنها اه

ثم قال وقالت المعتزلة في قوله تعالى (وما تشاؤون الا ان يشاء الله) معناه
ما تشاؤون الطاعة الا أن يشاء الله فسر كم عليها وتعقب بأنه لو كان كذلك
ما قال الا أن يشاء في موضع ما شاء لان حرف الشرط للاستقبال وصرف
المشيئة الى القسر تحريف لا اشعار للآية بشئ منه وانما المذكور في الآية
نيية الاستقامة كسبا وهو المطلوب من العباد اه (وقوله) لان حرف الشرط
للمستقبال لعله حرف النصب اذ ليس هنا حرف شرط اه وقالوا في قوله
تعالى يؤتى الملك من تشاء أى يعطى من اقتضته الحكمة الملك يريدون
أن الحكمة تقتضى رعاية المصلحة ويدعون وجوب ذلك على الله تعالى
عن قولهم وظاهر الآية أنه يعطي الملك من يشاء سواء كان متصفا
بصفات من يصلح للملك أم لا من غير رعاية استحقاق ولا وجوب ولا
اصلاح بل يؤتى الملك من يكفر به ويكفر نعمته حتى يهلكه ككثير من
الكفار كنمرود والفراعنة ويؤتاه اذا شاء من يؤمن به ويدعو الى
دينه ويرحم به الخلق مثل يوسف وداود وسليمان وحكمته في كلا
الامرین عليه واحكامه بارادته تخصيص مقدراته وقالوا ايضا في قوله
تدلى (انك لا تهدي من أحببت) معنى لا تهدي من أحببت لانك لا تعلم المطبوع
عا قلبه فيقرن به اللطف حتى يدعو الى القبول والله أعلم بالمهتدين القابلين
لذلك وتعقب بان اللطف الذى يستندون اليه لا دليل عليه ومرادهم بمن يقبل

من لا يقبل من يقع ذلك منه لذاته لا يحكم الله وانما المراد بقوله تعالى (وهو أعلم بالملتدين) من خصهم بذلك في الازل وتمسكت المعتزلة بقوله تعالى أيضا (يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر) فقالوا هذا يدل على أنه لا يريد المعصية وتعقب بأن معنى ارادة اليسر التخيير بين الصوم في السفر ومع المرض والافطار بشرطه و ارادة العسر المنفية الالزام بالصوم في السفر في جميع الحالات فالالزام هو الذي لا يقع لانه لا يريد و قد تكرر ذكره الارادة في القرآن في مواضع كثيرة ايضا

﴿ مذهب أهل السنة في انه لا يقع الا ما يريد الله وقول المعتزلة انه لا يريد الشر ومناظرة الاسفراء بيني السني مع عبد الجبار المعتزلي في ذلك ﴾
وقد اتفق أهل السنة على انه لا يقع الا ما يريد الله تعالى وانه يريد لجميع الكائنات وان لم يكن أمرا بها وقالت المعتزلة لا يريد الشر لانه لو ارده لطلبه وزعموا ان الامر نفس الارادة وهم محجوجون بقوله تعالى (والله يدعوا الى دار السلام ويهدي من يشاء الى صراط مستقيم) فعمم في الدعاء الذي هو الطلب والامر وخصص في الهداية التي هي الارادة ولذا قال في اضاءة الدجنة

وأمره يغاير الارادة • اذ عم أمر طاعة عباده

ولم يرد وقوعها من كلهم • بلا ارتياب بل ولا من جلهم

فصح ان يأمر بالشيء ولا • يريد من بالهدى تطولا

وشنعوا على أهل السنة انه يلزمهم ان يقولوا ان الفحشاء مرادة

تعالى وينبغي ان ينزه عنها وانفصل أهل السنة عن ذلك بان الله تعالى قد يريد

بشيء ليعاقب عليه ولثبوت انه خلق النار وخلق لها اهلا وخلق الجنة

وخلق لها اهلا والزموا المعتزلة بانهم جعلوا انه يقع في ملكه مالا يريد

وروى ان عبد الجبار المعتزلى قال عند أبى اسحاق الاسفرائينى احدائمة
 أهل السنة معرضا له سبحانه من تنزه عن الفحشاء ففطن أبو اسحاق فقال
 سبحانه من لا يقع فى ملكه الا ما يشاء فقال عبد الجبار اريد ربنا ان يعصى
 فقال الاستاذ أبو اسحاق ايعصى ربنا قهرا فقال المعتزلى ارايت ان منعى
 الهدى وقضى على بالردى أحسن الى ام اساء فقال له الاستاذ ان منعك
 ما هو لك فقد اساء وان منعك ما هو له فذلك فضله يؤتیه من يشاء فهت المعتزلى
 وقال الحاضرون والله ما لهذا جواب وروى ان هذه المباحثة وقعت بين
 رجل وسيدنا الامام الحسين بن علي رضى الله تعالى عنهما فانصرف الرجل
 وهو يقول الله اعلم حيث يجعل رسالاته (ويحكى) ان اعرابيا سرقت ناقة
 فجاء به الى عمرو بن عبيد القدرى ليدعوله فرفع يديه وقال اللهم ان ناقة هذا
 الاعرابى سرقت ولم ترد سرقتها فردها عليه فقال له الاعرابى بالله عليك يا شيخ
 كف عني من دعائك هذا قال ولم قال لانه لم يرد سرقتها وقد سرقت فيريد
 ردها ولا ترداه هذا ما لزم هنا (ترجمة اخرى) ثم ذكر البخارى ترجمة اخرى
 فقال باب قول الله تعالى (فلا تجعلوا لله اندادا) وقوله (وتجعلون له اندادا ذلك
 رب العالمين) ثم ذكر آيات واثارا الى ان ذكر حديث ابن مسعود سألت
 النبى صلى الله تعالى عليه وسلم أى الذنب أعظم قال ان تجعل لله ندا وهو
 خلقك الخ الذنب كسر النون وتشديد الدال ويقال له النديد أيضا هو نظير الشيء
 الذى يعارضه فى أموره وقيل ندا لشيء من يشاركه فى جوهره وهو ضرب من
 المثل لكن المثل يقال فى أى مشاركة كانت فكل ند مثل من غير عكس قاله
 الراغب قال والضد احد المتقابلين وهما الشئان المختلفان اللذان لا يجتمعان
 فى شيء واحد فقارق الند فى المشاركة ووافقه فى المعارضة ونظم شيخنا عبد الله
 ابن محمد سالم بعض هذه الالفاظ وفى نظمه بعض مخالفة لما ذكره الراغب فقال.

والشيء ان شارك في كل الوجوه . هو المثل والمسمى بالشيء
 ذو الشريك في الجمل وكل والنظير : هو المشارك ولو كان يسير اه
 قال ابن بطال غرض البخارى في هذا الباب اثبات نسبة الافعال كلها لله تعالى
 سواء كانت من المخلوقين خيرا أو شرا فهي لله تعالى خلق وللعباد كسب ولا
 ينسب شيء من الخلق لغير الله تعالى فيكون شريكا وندا ومساويا له في نسبة الفعل
 اليه وقد نبه الله سبحانه عباده على ذلك بالآيات المذكورة في هذه الترجمة وغيرها
 المصرحة بنفي الانداد والالهة المدعوة معه فتضمنت الرد على من يزعم انه يخلق
 افعاله وقال الكرماني الترجمة مشعرة بان المقصود اثبات نفى الشريك عن الله
 سبحانه وتعالى لكن ليس المقصود هنا ذلك بل المراد بيان كون افعال العباد بخلق
 الله تعالى اذ لو كانت بخلقهم لكانوا اندادا لله تعالى وشركاء له في الخلق وتضمن
 الرد على الجهمية في قولهم لا قدرة للعبد أصلا وعلى المعتزلة حيث قالوا لا دخل
 لقدرة الله تعالى فيها والمذهب الحق ان لا جبر ولا قدر بل امرين امرين فان قيل
 لا يخلو ان يكون فعل العبد بقدرة منه أولا اذ لا واسطة بين النفي والاثبات
 فعلى الاول يثبت القدر الذي تدعيه المعتزلة والاثبت الجبر الذي هو
 قول الجهمية فالجواب ان يقال بل للعبد قدرة يفرق بها بين النازل من
 المنارة والساقط منها ولكن لا تأثير لها بل فعله ذلك واقع بقدرة الله
 تعالى فتأثير قدرته فيه بعد قدرة العبد عليه وهذا هو المسمى بالكسب
 وحاصل ما تعرف به قدرة العبد انها صفة يترتب عليها الفعل والترك عادة
 وتقع على وفق الارادة وقد اطلال البخارى في كتاب خلق افعال العباد
 في تقرير هذه المسألة واستظهر بالآيات والآحاديث والآثار الواردة عن
 السلف في ذلك وعرف السنوسي في كبراه الكسب بانه عبارة عن
 تعاقب القدرة الحادثة بالمقدور في محلها مقارنة له من غير تأثير لها فيه وهو

متعلق التكليف الشرعي وإمارة على الثواب والعقاب اه فذات العبد محل
 للقدرة وللمقدور وهو المفعول واحترز بمحلها عن الخارج عن محل
 القدرة كأنقطاع شيء وانكساره فانه ليس مكتسباً للعبد وإنما يثاب أو
 يعاقب عليه لكونه نشأ عن فعله اه وسأعود ان شاء الله تعالى
 لاشباع الكلام عليه (ترجمة أخرى) ثم ذكر البخاري ترجمة أخرى فقال
 باب قول الله تعالى (والله خلقكم وما تعلمون انا كل شيء خلقناه بقدر)
 وذكر ايات واحاديث منها ان اصحاب هذه الصور يعذبون يوم القيامة ويقال
 لهم احيوا ما خلقتم ومنها ومن اظلم ممن ذهب يخلق كخلقى فليخلقوا ذرة أو
 ليخلقوا حبة أو شعيرة اه قال في الفتح قال الكرماني في قوله تعالى (انا كل شيء
 خلقناه بقدر) التقدير خلقنا كل شيء بقدر فيستفاد منه ان الله خالق كل شيء
 كما صرح به في الآية الاخرى واما قوله (والله خلقكم وما تعلمون) فهو
 ظاهر في اثبات نسبة العمل الى العباد فقد يشكل على الاول والجواب ان
 العمل هنا غير الخلق وهو الكسب الذي يكون مسنداً الى العبد
 حيث اثبت له فيه صنعا ويسند الى الله تعالى من حيث ان وجوده انما
 هو بتأثير قدرته وله جهتان جهة تنفي القدر وجهة تنفي الجبر فهو مسند
 الى الله حقيقة وإلى العبد عادة وهي صفة يترتب عليها الامر والنهي
 والفعل والترك فكل ما اسند من افعال العباد الى الله تعالى فهو بالنظر الى
 تأثير القدرة ويقال له الخلق وما اسند الى العبد انما يحصل بتقدير الله تعالى ويقال
 له الكسب وعليه يقع المدح والذم كما يذم المشوه الوجه ويمدح الجميل الصورة واما
 الثواب والعقاب فهو علامة لهما والعبد انما هو ملك الله يفعل فيه ما يشاء (اعراب
 ما من قوله وما تعملون) (وفي اعراب ما من قوله وما تعملون خمسة أوجه)
 احدها ان تكون مصدرية منصوبة المحل عطف على الكاف والميم في خالقكم

٣٨ ذكر المشيئة في القرآن: وفي عراب ما من قوله وما تعملون خمسة أوجه

أى خلقكم وخلق عملكم الثاني ان تكون موصولة في محل نصب عطفا على المذكور انفا والتقدير خلقكم والذي تعملون منه الاصنام يعنى الخشب والحجارة وغيرها (الثالث) ان تكون استفهامية منصوبة المحل بقوله تعملون تويخا لهم وتحقيرا لعملهم (الرابع) ان تكون نكرة موصوفة وحكمها حكم الموصولة (الخامس) ان تكون نافية على معنى وما تعملون ذلك لكن الله خلقه واسند الطبري عن قتادة ما يرجع الثاني واخرج ابن ابي حاتم عنه ايضا انه قال تعبدون ما تنحتون من الاصنام والله خالقكم وما تعملون اي بايديكم وتمسكت المعتزلة بهذا التأويل قال السهيلي في نتائج الفكر له اتفق العقلاء على ان افعال العباد لا تتعلق بالجواهر والاجسام فلا تقول عملت جبلا ولا صنعت جملا ولا شجرا فاذا كان كذلك فمن قال اعجبني ما عملت فمعناه الحدث فعلى هذا يصح في تأويل والله خلقكم وما تعملون الا انها مصدرية وهو قول اهل السنة ولا يصح قول المعتزلة انها موصولة فانهم زعموا انها واقعة على الاصنام التي كانوا ينحتونها فقالوا التقدير خلقكم وخلق الاصنام وزعموا ان نظم الكلام يقتضى ما قالوه لتقدم قوله ما تنحتون لانها واقعة على الحجارة المنحوتة فكذلك ما الثانية والتقدير عندهم اتعبدون حجارة تنحتونها والله خلقكم وخلق تلك الحجارة التي تعملونها هذه شبهتهم ولا يصح ذلك من جهة النحو اذ ما لا تكون مع الفعل الخاص الا مصدرية فعلى هذا فالآية ترد مذهبهم وتفسد قولهم والنظم على قول اهل السنة ابداع فان قيل قد تقول عملت الصحيفة وصنعت الجفته وعملت الصنم قلنا لا يتعلق ذلك الا بالصورة التي هي التأليف والتركيب وهى الفعل الذى هو الحدث دون الجواهر بالاتفاق ولان الآية وردت في بان استحقاق الخالق العبادة لانفراده بالخلق واقامة الحججة على من

يعبد ما لا يخلق وهم يخلقون فقال اتعبدون من لا يخلق وتدعون عبادة
من خلقكم وخلق اعمالكم التي تعملون ولو كانوا كما زعموا لما قامت
الحجة من نفس هذا الكلام لانه لو جعلهم خالقين لاعمالهم وهو خالق
للاجناس لشركتهم معه في الخلق تعالى الله عن افكهم قال البيهقي في
كتاب الاعتقاد قال الله تعالى (ذلكم الله ربكم خالق كل شيء) فدخل فيه
الاعيان والافعال من الخير والشر وقال تعالى (ام جعلوا الله شركاء خلقوا
كنخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء) فنفى ان يكون
خالق غيره ونفى ان يكون شيء سواه غير مخلوق فلو كانت الافعال غير
مخلوقة له لكان خالق بعض الاشياء لا خالق كل شيء وهو بخلاف الآية
ومن المعلوم ان الافعال اكثر من الاعيان فلو كان الله خالق الاعيان
والناس خالقوا الافعال لكان مخلوقات الناس اكثر من خلق الله تعالى
الله عن ذلك وقال ايضا قد قال الله تعالى (خلق كل شيء وهو بكل شيء
عليم) فامتدح بانه خلق كل شيء وبانه يعلم كل شيء فكما لا يخرج عن علمه
شيء فكذا لا يخرج عن خلقه شيء وقال تعالى (واسروا قولكم أو اجهروا
به انه عليم بذات الصدور) الا يعلم من خلق) فاخبر ان قولهم سرا وجهرا
خلقهم لانه بجميع ذلك عليم وقال تعالى (خلق الموت والحياة) وقال (وانه هو
المات واحيا) فاخبر انه هو المحي والميت وانه خلق الموت والحياة فثبت
ان الافعال كلها خيرها وشرها صادرة عن خلقه واحداثه اياها وقال تعالى
(وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى) وقال (أأنتم تزرعونه أم نحن الزارعون)
فسلب عنهم هذه الافعال واثبتها لنفسه ليدل بذلك على ان المؤثر فيها
حتى صارت موجودة بعد العدم هو خلقه وان الذي يقع من الناس انما
هو مباشرة تلك الافعال بقدرة حادثة احداثها على ما اراد فهي من الله

٤ ذكر المشيئة في القرآن: وفي اعراب ما من قوله وما تعملون خمسة أوجه

تعالى خلق بمعنى الاختراع بقدرته القديمة ومن العباد كسب على معنى تعلق قدرة حادثة بمباشرتهم التي هي كسبهم ووقوع هذه الافعال على وجوده بخلاف فعل مكتسبها احيانا من اعظم الدلالة على موقع وقوعها على ما اراد قال (حديث والشر ليس اليك) وامامنا ورد في حديث دعاء الافتتاح في اول الصلاة والشر ليس اليك فمعناه كما قال النضر بن شميل والشر لا يتقرب به اليك وقال غيره ارشد الى استعمال الادب في الثناء على الله تعالى بأن يضاف اليه محاسن الامور دون مساوئها وقد وقع في نفس هذا الحديث والمهدى من هديت فاخبرانه يهدي من يشاء كما وقع التصريح به في القرآن وقال في حديث ابي سعيد الذي اخرج به البخاري في الاحكام وفي اوله ان كل وال له بطاتان والمعصوم من عصم الله فدل على انه يعصم قوما دون قوم وقال غيره يستحيل ان تصلح قدرة العباد للابراز من العدم الى الوجود وهو المعبر عنه بالاختراع وثبوته لله سبحانه وتعالى قطعي لان قدرة الابراز من العدم الى الوجود تتوجه الى تحصيل ما ليس بحاصل فحال توجيهها لا بد من وجودها لاستحالة ان يحصل العدم شيئا فقدرته ثابتة وقدرة المخلوقين عرض لابقاء له فيستحيل تقدمها وقد تواترت النقول والسمعية من القرآن والاحاديث الصحيحة بانفراد الرب سبحانه وتعالى بالاختراع كقوله تعالى (هل من خالق غير الله اروني ماذا خلق الذين من دونه) وقال الراغب ليس الخلق بمعنى الابداع الا الله تعالى والى ذلك اشار بقوله تعالى (افمن يخلق كمن لا يخلق) واما الذي يوجد بالاستحالة فقد وقع لغيره بتقديره سبحانه وتعالى مثل قوله لعيسى (واذ تخلق من الطين كهينة الطير باذن) والخلق في حق غير الله يقع بمعنى التقدير وبمعنى الكذب وقوله في الحديث السابق يخلق كخلقني نسب الخلق اليهم على سبيل الاستهزاء

استحالة المعية بالذات وما يضاهيها من مثابه الصفات ٤١

أو التشبيه في الصورة فقط| وقوله فليخلقوا ذرة أو شعيرة أمر بمعنى التعجيز وهو على سبيل الترقى في الحقارة أو التزل في الالتزام والمراد بالذرة ان كان النملة فهو من تعذيبهم وتعجيزهم بخلق الحيوان تارة وبخلق الجماد أخرى وان كان بمعنى الهباء فهو يخلق ما ليس له جرم محسوس تارة وبما له جرم أخرى وقال ابن بطلال قوله احيوا ما خلقتم انما نسب خلقها اليهم تقريرا لهم بمضاهاتهم الله تعالى في خلقه فبكتهم بان قال اذا شابهتهم بما صورتم مخلوقات الله تعالى فاحيوها كما احيا هو ما خلق وقال بعضهم معنى ذكر حديث التصوير هنا من جهة ان من زعم انه يخلق فعل نفسه لو صحت دعواه لما وقع الانكار على هؤلاء المصورين فلما كان امرهم بنفخ الروح فيما صوروه امر تعجيز ونسبة الخلق اليهم انما هي على سبيل التهمك والاستهزاء دل على فساد قول من نسب خلق فعل نفسه اليه استقلالاً اه وقال مكى بن ابى طالب فى اعراب القرآن له قالت المعتزلة ما فى قوله تعالى وما تعملون موصولة فراراً من ان يقرؤا بعموم الخلق لله تعالى يريدون انه خلق الاشياء التي تنحت منها الاصنام واما الاعمال والحركات فانها غير داخله فى خلق الله وزعموا انهم ارادوا بذلك تنزيه الله تعالى عن خلق الشر ورد عليهم اهل السنة بان الله تعالى خلق ابليس وهو الشر كله وقال تعالى (قل اعوذ برب الفلق من شر ما خلق) فاثبت انه خلق الشر واطبق القراء حتى اهل الشذوذ على اضافة (شر) الى (ما) إلا عمرو بن عبيد راس الاعتزال فقرأها بتنوين شر ليصحح مذهبه وهو مجوج باجماع من قبله على قراءتها بالاضافة قال واذا تقرر ان الله خالق كل شيء من خير وشر وجب ان تكون ماصدرية والمعنى خلقكم وخلق عملكم وقوى صاحب الكشف مذهبه بان قوله وما تعملون ترجمة عن قوله قبلها ما تنحتون

وما في قوله ما تنحتون موصولة اتفاقا فلا يعدل بما التي بعدها عن اختها واطال
 في تقرير ذلك ومن جملة فان قلت انكرت ان تكون ما مصدرية والمعنى
 خلقكم وخلق عملكم كما تقول الجبرة يعني أهل السنة قلت اقرب ما يبطل به
 ان معنى الآية يا باه اباة جليا لان الله احتج عليهم بان العابد والمعبود جميعا
 خلق الله فكيف يعبد المخلوق مع ان العابد هو الذي عمل صورة المعبود
 ولولاه ما قدر أن يشكل نفسه فلو كان التقدير خلقكم وخلق عملكم
 لم يكن فيه حجة عليهم ثم قال فان قلت هي موصولة لكن التقدير خلقكم
 وما تعملونه من أعمالكم قلت لو كان كذلك لم يكن فيها حجة على
 المشركين اه كلامه وتعقبه ابن خليل السكوني فقال في كلامه صرف
 للآية عن دلالتها الحقيقية الى ضرب من التأويل لغير ضرورة بل لنصرة
 مذهبه أن العباد يخلقون اكسابهم فاذا حملها على الاصنام لم تتناول الحركات
 وأما أهل السنة فيقولون القرآن نزل بلغة العرب وأئمة العربية على أن
 الفعل الوارد بعد ما يتأول بالمصدر نحو اعجبني ما صنعت أي صنعتك وعلى
 هذا فمعنى الآية خلقكم وخلق أعمالكم والأعمال ليست هي جواهر الاصنام
 اتفاقا فمعنى الآية عندهم اذا كان الله خالق أعمالكم التي تتوهم القدرية انهم
 يخالقون لها فاولى ان يكون خالقا لما يدع فيه أحد الخلقية وهي الاصنام
 قال ومدار هذه المسألة على ان الحقيقة مقدمة على المجاز ولا اثر للرجوح
 مع الراجح وذلك أن الخشب التي منها الاصنام والصور التي للاصنام
 ليست بعمل لنا وإنما عملنا ما اقدرنا عليه الله تعالى من المعاني المكسوبة
 التي عليها ثواب العباد وعقابهم فاذا قلت عمل النجار السرير فالمعنى عمل
 حركات في محل اظهر الله لنا عندها التشكل في السرير فلما قال الله تعالى
 (والله خلقكم وما تعملون) وجب حمله على الحقيقة وهي عملكم وأما

ما يطالب به المعتزلي من الرد على المشركين من الآية فهو من أبين شيء
 لانه تعالى اذا اخبر انه خلقنا وخلق اعمالنا التي يظهر بها التأثير بين اشكال
 الاصنام وغيرها فاولى أن يكون خالقا للتأثير الذي لم يدع فيه احد
 لاسنى ولا معتزلي ودلالة الموافقة اقوى في لسان العرب وايبلغ من غيرها
 وقد وافق الزمخشري على ذلك في قوله تعالى (فلا تقل لهما أف) فانه ادل على
 نفي الضرب من أن لو قال ولا تضربهما وقال انها من نكت علم البيان
 ثم غفل عنها هنا اتباعا لهواه واما دعاؤه فك النظم فلا يلزم منه بطلان
 الحجة لان فكه لما هو ابلغ سائق بل هو اكمل لمراعاة البلاغة ثم قال ولم
 لا تكون الآية مخبرة عن ان كل عمل للعبد فهو خلق للرب فيندرج فيه
 الرد على المشركين مع مراعاة النظم ومن قيد الآية بعمل للعبد دون عمل
 فعليه الدليل والاصل عدمه وبالله التوفيق واجاب اليبضاوى بان دعوى
 انها مصدرية ابلغ لان فعلهم اذا كان بخلق الله تعالى فالمتوقف على فعلهم
 اولى بذلك ويترجح ايضا بان غيره لا يخلو من حذف او مجاز وهو
 سالم من ذلك والاصل عدمه وقال الطيبي وتكملة ذلك ان يقال تقرر عند
 علماء البيان ان الكتابة اولى من التصريح فاذا نفي الحكم العام ليتقى
 الخاص كان اقوى في الحجة وقد سلك صاحب الكشف هذا بعينه في
 تفسير قوله تعالى (كيف تكفرون بالله) الآية وقال ابن المنير يتعين حمل ما
 على المصدرية لانهم لم يعبدوا الاصنام من حيث هي حجارة أو خشب
 عارية عن الصورة بل عبدوها لاشكالها وهي اثر عملهم ولو عملوا
 نفس الجواهر لما طبق توبيخهم بان المعبود من صنعة العابد قال والمخالفون
 موافقون ان جواهر الاصنام ليست عملا لهم فلو كان كما ادعوه لاحتاج
 الى حذف أى والله خلقكم وما تعملون شكله وصورته والاصل عدم

٤٤ ذل المشيئة في القرآن: وفي اعراب ما من قوله وما تعملون خمسة أوجه

التقدير وقد جاء التصريح في الحديث الصحيح بهذا المعنى عن حذيفة
رفعه ان الله خلق كل صانع وصنعتة وقال غيره قول من ادعى ان المراد
بقوله وما تعملون نفس العبدان والمعادن التي تعمل منها الاوثان باطل
لان أهل اللغة لا يقولون ان الانسان يعمل العود أو الحجر بل يقيدون
ذلك بالصنعة فيقولون عمل العود صنما والحجر وثنا فعنى الآية ان الله
خلق الانسان وخلق شكل الصنم وأما الذي نحت أو صاغ فانما هو عمل
النحت والصياغة وقد صرحت الآية بذلك والذي عمله هو الذي وقع
التصريح بان الله تعالى هو الذي خلقه وقال التونسي في مختصر تفسير
الفخر الرازي احتج الاصحاب بهذه الآية على ان عمل العبد مخلوق لله
تعالى على اعراب ما مصدرية واجاب المعتزلة بان اضافة العبادة والنحت
لهم اضافة الفعل للفاعل ولانه وبخهم ولو لم تكن الافعال لخلقهم لما وبخهم
قالوا ولا نسلم انها مصدرية لان الاخفش منع اعجبني ماقت اي قيامك
وقال انه خاص بالمتعدي سلنا جوازه لكن لا يمنع ذلك من تقدير ما مفعولا
لنحاتين ولموافقة ما ينحتون ولان العرب تسمى محل العمل عملا
فتقول في الباب هو عمل فلان ولان القصد هو تزيف عبادتهم لا بيان
انهم لا يوجدون اعمال انفسهم قال وهذه شبهة قوية فالاولى ان لا يستدل
بهذه الآية لهذا المراد كذا قال وجرى على عادته في ايراد شبه المخالفين
وترك بذل الوسع في اجوبتها وقد اجاب الشمس الاصبهاني في تفسيره
وهو ملخص من تفسير الفخر فقال وما تعملون أي عملكم وفيها دليل
على ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى وعلى انها مكتسبة للعباد حيث اثبت
لهم عملا فابطلت مذهب القدرية والجبرية معا وقد رجح بعض العلماء
كونها مصدرية بانهم لم يعبدوا الا صنما الا لعملهم لا لجرم الصنم والا لكانوا

يعبدونها قبل العمل فكانهم عبدو العمل فانكر عليهم عبادة المنحوت
الذى لم ينفك عن العمل المخلوق وقال سعد الدين التفتازانى فى ذكر ادلة
الفريقين ومنها استدلال أهل السنة بآية والله خلقكم وما تعملون قالوا
معناه وخلق عملكم على اعراب مامصدرية ورجحوا ذلك لعدم
احتياجه الى حذف الضمير قال ويجوز ان يكون المعنى وخلق معمولكم
على اعرابها موصولة ويشمل أعمال العباد لانا اذا قلنا انها مخلوقة لله
أو للعبد لم يرد بالفعل المعنى المصدري الذى هو اليجاد بل الحاصل
بالمصدر الذى هو متعلق اليجاد وهو ما يشاهد من الحركات والسكنات
قال وللهول عن هذه النكتة توهم من توهم ان الاستدلال بالآية موقوف
على كون مامصدرية وليس الامر كذلك اه ومن الدليل على ان الله تعالى
يحكم فى خلقه بما يشاء ولا تتوقف احكامه فى ثوابهم وعقابهم على ان
يكونوا خالقين لفعالهم لانه نصب الثواب والعقاب على ما يقع مابنا
لمحال قدرتهم وأما اكتساب العباد فلا يقع الا فى محل الكسب
ومثال ذلك السهم الذى يرميه العبد لا تصرف له فيه بالرفع ولا بالوضع
وايضا فان ارادة الله تعالى تتعلق بما لا نهاية له على وجه النفوذ وعدم
التعذر وارادة العبد لا تتعلق بذلك مع تسميتها ارادة وكذلك عليه تعالى
لانهاية له على سبيل التفصيل وعلم العبد لا يتعلق بذلك مع تسميته علما اه
هذا ما لخصه فتح البارى فى هذه المسألة (زيادة كلام على الكسب)
وقد واعدت بالعود لاشباع الكلام على الكسب فاقول قد مر فى تفسير
الكسب ان لا تأثير لقدرة العبد فى المقدور عند أهل السنة والمعتزلة
قالوا أن قدرة العبد مستقلة بالتأثير لا تدخل لقدرة الله تعالى فيه وقد مر
ما قيل فيه من الرد وذهبت الجبرية الى أن العبد ليست له قدرة حادثة

تقارن المفعول اصلا بل هو مفعول به لا فاعل كالميت بين يدي غاسله
ورد بانه يلزم عليه استواء الافعال وان لا يدرك فرق بينها ونحن ندرك
بالضرورة الفرق بين حركة الارتعاش وحركة الاختيار وبانه يبطل محل
التكليف وترتيب الثواب والعقاب ويناقض النصوص كقوله تعالى (لهما ما كسبت
وعليها ما اكتسبت) وقوله (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) أي طاقتها بحسب
العادة فلو لم يكن كسب لا يتخذ ما قبل الا وما بعدها فلم يصح الاستثناء
فان قيل يلزم من كون فعل العبد واقعا بإرادة الله تعالى وهو القاهر فوق
عباده ان يكون العبد مجبورا مقهورا وخيئت لا يبقى محل للثواب والعقاب
ويلزم صحة الاحتجاج بالقدر ويكون عقاب العباد على معاصيهم
بعد ان اضطروهم اليها ظلما وذلك كله مناقض لنصوص الشريعة وهذه شبهة
المعتزلة فكيف التفضي عنها (فالجواب) ان العبد مجبور في الباطن
ونفس الامر على فعله الاختياري في قالب أي صورة مختار فانه لا يمكنه
تركه بعد خلق الشهوة له والميل له والارادة والعزم والقدرة عليه وهو
بحسب الظاهر يفعل ان شاء ويترك ان شاء وفي نفس الامر والحقيقة لا فعل
له وانما الفعل لله تعالى وحده لا شريك له فكل احد يفرق بالضرورة
بين حركة البطش وحركة الارتعاش فتفضل تعالى باسقاط التكليف في
حال الاضطرار ظاهرا وباطنا ورتب بمحض اختياره التكليف والثواب
والعقاب على الاختيار بحسب الظاهر وهو الذي قارنته القدرة الحادثة
بلا تأثير لها فيه اصلا وان كان مجبورا عليه في الحقيقة لان العبيد ملكه
يتصرف فيهم كيف شاء ولا يسأل عما يفعل قل فله الحجة البالغة وهي
الملك ويستحيل وضعه تعالى بالظلم كما قال (وماربك بظلام للعبيد) (ان
الله لا يظلم الناس شيئا) وفي الحديث القدسي اني حرمت الظلم على نفسي

استحالة المعية بالذات وما يضاهيها من مسبب مسبب

وانما استحال لان تصرف المالك في ملكه يستحيل كونه ظلما ولان
الظلم انما كان ظلما لكونه منها عنه ولا ناهي له تعالى ولانه يتضمن
الجهل او السفه لانه وضع الشيء في غير محله وكلاهما محال على الله تعالى
وقد قال ابن كيران الكسب الذي اثبتته الاشاعرة للعبد في افعاله الاختيارية
ليس معناه اختراعه لتلك الافعال كما تدعيه المعتزلة ولان قدرته الحادثة اضيفت
الى القدرة القديمة في ايجاد الفعل فوجد بمجموع القدرتين كما يعتقد من لا خبرة
عنده مذهب اهل السنة بل معناه مقارنة القدرة الحادثة للفعل وملا بستهاله من
غير تاثير لها اصلا فليست علة ولا جزء علة للايجاد وعلى ذلك نبه من قال
مذهبنا ان لنا قدرة هـ حادثة لسنا بها نقدر
وربنا يسوع اطلاقا هـ في قوله من قبل ان تقدر
فتحقق ان مذهب اهل السنة بين هذين المذهبين الفاسدين
فقد خرج (من بين فرث ودم لبنا خالصا سائغا للشاربين) قوم
فرطوا وهم القدريه القائلون بان العبد يخلق افعاله وقوم افرطوا وهم
الجبرية اهـ ونقل عن امام الحرمين ان قدرة العبد تؤثر لكن
لا استقلال بل على اقدار قدرها الله تعالى وعن القاضي الباقلاني والاستاذ
ابي اسحاق ان قدرة الله تؤثر في ايجاد فعل العبد من حيث عمومه والقدرة
الحادثة تؤثر في وصفه الخاص من كونه صلاة او غصبا او سرقة ونحو
ذلك وانكر في شرح الكبرى ان يصح نسبة واحد من هذين القولين لمن
نسب اليه من ذكر الا ان يكون صدر منهم ذلك حال المناظرة على سبيل
التنزل احتيالا على الخصم في سوقه الى الحق بتدريج وقد قال الاشياخ
لا ينسب الى العالم مذهب ما يصدر منه على سبيل البحث والا فحاشا
القاضي والاستاذ ان يعتقدوا تاثيرا لغير الله تعالى وكيف ينسب هذه
المقالة الشنيعة الى امام الحرمين وهي لا يرضى ان يقولها من هو أدنى

منه علما ودينا بمراتب كثيرة فتحصل في افعال العباد الاختيارية خمسة اقوال اه ومامر في تفسير الكسب من انه تعلق القدرة الخادثة هو المعروف عند العلماء ونقل عن الشيخ الامير ان الكسب تعلق الارادة لانه هو السبب الاصل في تأثير المورث وليس السبب قدرة العبد بل ارادته قال كسب المورث اخذ به العبد هو تعلق الارادة ولهذا قال ابن عربي في الفتوحات المكية الكسب تعلق ارادة الممكن بفعل مادون غيره فيتوجه الاقتدار الالهى عند ذلك التعلق فيسمى ذلك كسب المكلف واطلق السعد الكسب على مجموع التعلقين فقال وتحقيقه ان صرف العبد ارادته وقدرته الى الفعل كسب وايجاد الله سبحانه وتعالى الفعل خالق ولكن التحقيق ان الكسب انما هو صرف الارادة فقط ومعنى صرفها جعلها متعلقة بالفعل أى ان تعلق الارادة بالفعل سبب عادى لان يخلق في العبد قدرة متعلقة بالفعل واما اختيار العبد فهو تعلق ارادته اه ومن شبه المنة نزلة قولهم كيف يريد الله تعالى القبيح ويفعله علي ما زعمتم ان الجميع اثر قدرته و ارادته فالجواب ان القبيح بالنسبة الى العبد فقط واما بالنسبة اليه تعالى فالافعال اما افضل او عدل فلا قبح قال سيدى علي وفا رضى الله تعالى عنه ٥

سمعت الله في سرى يقول ٥ انا في الملك وحدى لا ازول
وحيث الكل منى لا قبيح ٥ وقبح القبح من حيثي جميل اه
(خاتمة في حديث احتج آدم وموسى)

فقد اخرج الشيخان عن ابي هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال احتج آدم وموسى فقال له موسى يا آدم انت ابونا خيبتنا واخرجتنا من الجنة قال له آدم يا موسى اصطفاك الله بكلامه وخط لك يده اتلومنى

على امر قدر الله على قبل ان يخلقني باربين سنة فحج آدم موسى فحج
 آدم موسى ثلاثا اه وفيه طرق كثيرة قال ابن عبد البر هذا الحديث اصل
 جسيم لاهل الحق في اثبات القدر وان الله قضى اعمال العباد فكل احد
 يصير لما قدر له بما سبق في علم الله قال وليس فيه حجة للجبرية وان كان في
 بادىء الراى يساعدهم وقد انكرت القدريّة هذا الحديث لانه صريح في
 اثبات القدر السابق وتقرير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا آدم على الاحتجاج
 به وشهادته بانه غلب موسى فقالوا لا يصح لان موسى لا يلوم على امر قد
 تاب منه صاحبه وقد قتل هو نفسه لم يؤمر بقتلها ثم قال رب اغفر لي
 فغفر له فكيف يلوم آدم على امر قد غفر له وايضا لو ساغ ان يحتج
 بالقدر السابق من عوتب على معصية قد ارتكبها لانسد باب القصاص
 والحدود ولاحتج به كل احد على ما يرتكبه من الفواحش وهذا يفضي
 الى لوازم قطعية فدل ذلك على ان الحديث لا اصل له اه والحديث في
 غاية الصحة اخرج الشيخان وغيرهما وليست فيه علة والجواب عما قالوه
 من اوجه اولها انما حكم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا آدم بالحجة
 في معنى خاص وذلك لانه لو كانت في المعنى العام لما تقدم من الله تعالى
 لومه بقوله الم انهما عن تلك الشجرة ولا واخذه بذلك حتى اخرجه
 من الجنة واهبطه الى الارض ولكن لما اخذ موسى في لومه وقدم قوله
 له انت الذي خلقت الله بيده وانت وانت لم فعلت ذلك عارضه آدم بقوله انت
 الذي اصطفاك الله وانت وانت وحاصل جوابه اذا كنت بهذه المنزلة
 كيف يخفى عليك ان لا محيد عن القدر وانما وقعت الغلبة لا آدم من وجهين
 احدهما انه ليس لمخلوق ان يلوم مخلوقا في وقوع ما قدر عليه الا باذن
 من الله تعالى فيكون الشارع هو اللائم فلما أخذ موسى في لومه من غير

ان يؤذن له في ذلك عارضه بالقدر فاسكتته والثاني ان الذي فعله آدم اجتمع فيه القدر والكسب والتوبة تمحو اثر الكسب وقد كان الله تاب عليه فلم يبق الا القدر والقدر لا يتوجه عليه لوم لانه فعل الله ولا يسأل عما يفعل (الثاني) قال ابن عبد البر هذا عندى مخصوص بادم لان المناظرة بينهما وقعت بعد ان تاب الله على آدم قطعاً كما قال الله (فتلقى آدم من ربه كلمات فتاب عليه) فحسن منه ان ينكر على موسى لومه له على الاكل من الشجرة لانه كان قد تيب عليه من ذلك والا فلا يجوز لاحد ان يقول لمن لومه على ارتكاب معصية كما لو قتل اوزني او سرق هذا سبق في علم الله وقدره على قبل ان يخلقني فليس لك ان تلومني عليه فان الامة اجمعت على جواز لوم من وقع ذلك منه بل على استحباب ذلك كما اجمعوا على استحباب محبة من واطب على الطاعة قال رحيكى ابن وهب عن مالك عن يحيى بن سعيد ان ذلك كان من آدم بعد ان تيب عليه اه قلت هذا لا يحتاج للتنبيه عليه لانه معلوم ضرورة (الثالث) انما توجهت الحجة لا آدم لان موسى لومه بعد ان مات واللوم انما يتوجه على المكلف مادام في دار التكليف فان الاحكام حينئذ جارية عليهم فيلام العاصي ويقام الحد والقصاص وغير ذلك واما بعد ان يموت فقد ثبت النهي عن سب الاموات ولا تذكروا موتاكم الا بخير لان مرجع امرهم الى الله واذا كان كذلك فلوم موسى لا آدم انما وقع بعد انتقاله عن دار التكليف وثبت ان الله تاب عليه فسقط عنه اللوم فلذلك عدل الى الاحتجاج بالقدر السابق واخبر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بانه قد غلب موسى بالحجة قال المازري لما تاب آدم وتاب الله عليه صار ذكر ما صدر منه انما هو كالبحث عن السبب الذي دعاه الى ذلك فاخبر هو ان الاصل في

ذلك القضاء السابق فلذلك غلب بالحجة وقال ابن التين انما قامت حجة آدم لان الله خلقه ليجعل له خليفة في الارض فلم يحتج آدم في أكله من الشجرة بسابق العلم لانه كان عن اختيار منه وانما احتج بالقدر لخروجه لانه لم يكن بد من ذلك ويمكن ان يمتزج من هذه الاجوبة جواب واحد وهو ان التائب لا يلام على ما تيب عليه منه ولا سيما اذا انتقل عن دار التكليف وقد سلك النوي هذا المسلك فقال معنى كلام آدم انك يا موسى تعلم ان هذا كتب علي قبل ان اخلق فلا بد من وقوعه ولو حرصت انا والخلق أجمعون على رد مثقال ذرة منه لم نقدر فلا تلمني فان اللوم على المخالفة شرعي لا عقلي واذا تاب الله علي وغفر لي زال اللوم فمن لامي كان محجوجا بالشرع فان قيل فالعاصي اليوم لو قال هذه المعصية قدرت علي فينبغي ان يسقط عني اللوم قلنا الفرق أن هذا العاصي باق في دار التكليف جارية عليه الاحكام من اللوم والعقوبة وفي ذلك له زجر وعظة فاما آدم فميت خارج عن دار التكليف مستغن عن الزجر فلم يكن للومه فائدة بل فيه ايداء وتخجيل فلذلك كانت الغلبة له اه وقال القرطبي انما غلبه بالحجة لانه علم من التوراة ان الله تاب عليه فكان لومه له على ذلك نوع جفاء كما يقال ذكر الجفاء بعد حصول الصفاء جفاء ولان أثر المخالفة بعد الصفح ينمحي حتى كانه لم يكن فلا يصادف اللوم من اللائم حينئذ محلا اه وقال الطيبي مذهب الجبرية اثبات القدرة لله وتقيها عن العبد اصلا ومذهب المعتزلة بخلافه وكلاهما من الافراط والتفريط على شفا جرف هار والطريق المستقيم القصد ولما كان سياق كلام موسى يؤول الى الثاني بان صدر الجملة بحرف الانكار والتعجب وصرح باسم آدم ووصفه بالصفات التي كل واحدة مستقلة في عليه عدم

ارتكابه المخالفة ثم اسند الالهباط اليه ونفس الالهباط منزلة دون فكانه قال ما أبعد الانحطاط من تلك المناصب العالية فاجاب آدم بما يقابلها بل ابلغ فصدر الجملة بهمزة الانكار ايضا وصرح باسم موسى ووصفه بصفات كل واحدة مستقلة في علية عدم الانكار عليه ثم رتب العلم الازلي على ذلك ثم اتى بهمزة الانكار بدل كلمة الاستبعاد فكانه قال تجد في التوراة هذا ثم تلومني قال وفي هذا التقرير تنبيه علي تحري قصد الامور قال وختم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الحديث بقوله فحج آدم موسى تنبيها على أن بعض امته كالمعتزلة ينكرون القدرة فاهتم لذلك وبالغ في الارشاد ولما كان كان المراد منه الرد على القدريّة الذين ينكرون سبق القدر اكتفى به معرضاً عما يوهمه ظاهره من تقوية مذهب الجبرية لما تقرر من دفعه في مكانه كما وقع في حديث ابن مسعود الذي أخرجه البخاري في الايمان مرفوعاً (سباب المسلم فسوق وقتاله كفر) لما كان المقام مقام الرد على المرجئة اكتفى به معرضاً عما يوهمه ظاهره من تقوية مذهب الخوارج المكفرين بالذنب اعتماداً على ما تقرر من دفعه في مكانه وفي حديث الاحتجاج تقوية لمذهب القدريّة من حيث اسناد موسى الاخراج من الجنة والاغواء لا آدم وتقوية لمذهب الجبرية من حيث اسناد آدم ذلك للقدر وقول النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انه حج موسى ولاجل هذا انكره المعتزلة كما مر وقالوا لا وجود له واجاب ابن عباد بجواب وحاصله ان هذا القول تارة يكون خطأ وتارة يكون صواباً باختلاف القصد فان قاله صاحبه على سبيل الانتصار لنفسه والاحتجاج لها ونفى اللوم عنها فهو خطأ لان العبد من حيث هو عبد لا يليق به الاحتجاج لنفسه والانتصار لها ونفى اللوم عنها بين يدي مولاه واظهار ان لا حق له عليه وان كان في كلامه منطق بالحكمة ومحض الحق ومن

هذا الوجه قول المشركين لو شاء الله ما أشركنا لو شاء الله ما عبدنا من دونه من شيء ولذا لم يعذرهم الحق مع ان كلامهم في نفسه صحيح يجب على كل أحد اعتقاد مضمونه وان قاله على سبيل الاخبار عن نفوذ قدر الله وقضائه وان العبد لا مهرب له منه من غير قصد لنصرة النفس والاحتجاج لها بل مع شدة افتقار وظهور انكسار واستحضار العبد ان الله ان يؤاخذ به الا ان يعفو عنه فهو صواب ومن هذا الوجه قول آدم اتلومني على أمر قدره الله على ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم فحج آدم موسى أي غلبه بالحجة والمراد لم يترك له محلا للاعتراض بعد لانه اعترف بالعجز وقد علم موسى انه كان معترفا به وانه تاب الله عليه لذلك فلا محل للوم اه (لطيفة) قال ابن كيران ولعدم قبول الاحتجاج بالقدر لطيفة وهي ان العبد قبل الفعل غير مطلع على ما جرى به القدر لعدم اطلاعه على الغيب فلا يقصد بفعله المنهى موافقة القدر بل لا يعلم ان الفعل سبق به القدر الا بعد وقوعه قال الشعراني في العهود (يحكي) ان ابليس قال يارب تأمرني بالسجود لآدم ولم ترد ذلك مني فلو أردته مني لوقع ولم أخالف قال متى علمت اني لم ارد منك قبل الاباية ام بعدها قال بل بعدها قال فبذلك أخذتك اه وقوله في الحديث قبل ان يخلقني باربعين سنة وفي رواية أبي سعيد اتلومني على أمر قدره الله علي قبل ان يخلق السموات والارض والجمع بين الروايتين حمل الاولى على ما يتعلق بالكتابة وحمل الاخرى على ما يتعلق بالعلم وقال ابن التين يحتمل ان يكون المراد بالاربعين سنة ما بين قوله تعالى (اني جاعل في الارض خليفة) الى نفخ الروح في آدم وقال ابن الجوزي المعلومات كلها قد احاط بها علم الله القديم قبل وجود المخلوقات كلها ولكن كتابتها وقعت في اوقات متفاوتة وقد وقع في صحيح مسلم ان الله قدر المقادير قبل ان يخلق السموات والارض بخمسين ألف سنة فيجوز ان تكون قصة آدم

٤٤ سبب المسلم فسوق وقتاله كفر - اختلاف العلماء في وقت الحاجة

بخصوصها كتبت قبل خلقه بأربعين سنة و يجوز أن يكون ذلك القدر مدة لبث طينا الى ان نفخت فيه الروح فقد ثبت في صحيح مسلم ان بين تصويره طينا ونفخ الروح فيه كان مدة أربعين سنة ولا يعارض ذلك كتابة المقادير عموما قبل خلق السموات والارض بخمسين ألف سنة اه قات قول ابن الجوزي ان الكتابة وقعت في أوقات متفاوتة مخالف لما هو ثابت في الاحاديث الصحاح من ان اول ما خلق الله القلم فقال له اكتب فقال يارب وما اكتب قال اكتب القدر فجرى بما هو كائن من ذلك اليوم الى ثيام الساعة وفي رواية قال اكتب علي في خلقى الى يوم القيامة فهذا صريح في ان الكتابة كانت في وقت واحد و يأتي مزيد لهذا في بحث الاستواء ان شاء الله تعالى اه وقال المازري الاظهر ان المراد انه كتبه قبل خلق آدم بأربعين عاما ويحتمل انه اظهره للملائكة أو فعل فعلا ما أضاف اليه هذا التاريخ والافشيثة الله وتقديره قديم والاشبه أنه أراد بقوله قدره الله علي قبل ان اخلق أى كتبه في التوراة لقوله في رواية فكم وجدته كتب في التوراة قبل ان اخلق وقال النووي المراد بتقديرها كتبه في اللوح المحفوظ أو في التوراة أو في الألواح ولا يجوز ان يراد أصل القدر لانه ازل ولم يزل الله سبحانه وتعالى مريدا لما يقع من خلقه وقال بعض المراد اظهر ذلك عند تصوير آدم طينا فان ادم اقام في طينته أربعين سنة والمراد علي هذا بخلق نفخ الروح فيه اه (اختلاف العلماء في وقت الحاجة) واعلم ان العلماء اختلفوا في وقت هذه الحاجة فقليل يحتمل انه في زمان موسى فاحيي الله له آدم معجزة له فكلمه أو كشف له عن قبره فتحدثا أو أراه الله روحه كما ارى للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة المعراج أرواح الانبياء أو أراه الله له في المنام ورؤيا الانبياء وحي ولو كان يقع في بعضها ما يقبل التعبير كما في قصة الذبيح أو كان ذلك بعد وفاة موسى فالتقيا

في البرزخ أول مامات موسى فالتقت ارواحهما في السماء وبذلك جزم ابن
عبدالبر والقاسي وقد وقع في حديث عمر لما قال موسى أنت ادم قال له
من أنت قال أنا موسى وان ذلك لم يقع بعد وإنما يقع في الآخرة والتعبير عنه
في الحديث بلفظ الماضي لتحقيق وقوعه وذكر ابن الجوزي احتمال التقائهما في
البرزخ واحتمال ان يكون ذلك ضرب مثل والمعنى لو اجتمعوا لكان ذلك وخص
موسى بالذكر لكونه أول نبي بعث بالكاليف الشديدة قال وهذا وان احتمل
لكن الأول أولى قال وهذا مما يجب الايمان به لثبوته عن خبر الصادق
وان لم يطالع على كيفية الحال وليس هو بأول ما يجب علينا الايمان به وان
لم نقف على حقيقة معناه كعذاب القبر ونعيمه ومتى ضاقت الحيل في كشف
المشكلات لم يبق الا التسليم وقال ابن عبد البر مثل هذا عندي يجب فيه
التسليم ولا يوقف فيه على التحقيق لاننا لم نؤت من جنس هذا العلم
الا قليلا (تذييلان الأول في اسلام القدرية وكفرهم) قال الشيخ
الطيب بن كيران أعلم أن القدرى القائل بان العبد يخلق افعاله لا يحكم عليه
بانه مشرك شرعا اذ المشرك هو المدعي الشريك في الألوهية بمعنى وجوب
الوجود كالمجوس او بمعنى استحقاق العبادة كعبدة الاصنام والمعتزلة
لا يدعون شيئا من ذلك بل لم يجعلوا خالقية العبد كخالقية الرب لا فتقار
العبد لاسباب وآلات هي بخلق الله تعالى الا أن مشايخ ما وراء النهر بالغوا
في تضليلهم في هذه المسألة حتى قالوا ان المجوس اسعد حالا منهم حيث
لم يثبتوا الا شريكا واحدا والمعتزلة اثبتوا شركاء لا تحصى اهو اتفقت الامة
على ذمهم واخرج ابو داود في سننه والحاكم في المستدرک وقال صحيح
على شرط الشيخين ان صح سماع ابى حازم من ابن عمر عن ابن عمر عن
رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم انه قال القدرية مجوس هذه الامة قال

الخطائي انما جعلهم صلى الله تعالى عليه وسلم مجوسا لمضاهاة مذهبهم
مذهب المجوس في قولهم بالاصلين النور والظلمة يزعمون ان الخير
من فعل النور والشر من فعل الظلمة فصاروا ثنوية وكذلك القدرية
يضيفون الخير الى الله تعالى والشر الى غيره والله تعالى خالق الخير والشر
جميعا لا يكون شيء منهما الا بمشيئته فيها مضافان اليه تعالى خلقا وإيجادا
والى الفاعلين لهما من عباده فعلا واكتسابا وفي الحديث اذا كان يوم القيامة
ينادى مناد في أهل الجمع اين خصماء الله سبحانه وتعالى فتقوم القدرية اه ولا
شك ان من لم يفوض الامور كلها الى الله تعالى وينسب بعضها الى نفسه
فهو المخاصم لله تعالى وفيه ايضا لعن الله القدرية على لسان سبعين نبيا
وروى عن ابن عمر انه قال فان مرضوا فلا تعودوهم وان ماتوا فلا
تشهدوهم وفي صحيح مسلم عن ابن عمر انه قيل له انه قد ظهر قبلنا ناس
يقرؤن القرآن ويتقفرون العلم يزعمون ان لا قدر وان الامر انف فقال
اذا لقيت اولئك فاخبرهم اني بريء منهم وانهم برءاء مني والذي يحلف به
عبد الله بن عمر لو ان لاحدكم مثل احد ذهبا فانفقته ما قبل الله منه حتى
يؤمن بالقدر اه قال النووي هذا الذي قاله ابن عمر ظاهر في تكفيره
القدرية قال القاضي عياض رحمه الله هذا في القدرية الاول الذين نفوا
تقدم علم الله تعالى بالكائنات قال والقائل بهذا كافر بلا خلاف وهو لاء
الذين ينكرون القدر هم الفلاسفة في الحقيقة قال غيره ويجوز انه لم يرد
بهذا الكلام التكفير المخرج عن الملة فيكون من قبيل كفران النعم الا ان
قوله ما قبل الله منه ظاهر في التفكير فان اهبط الاعمال انما يكون بالكفر
الا أنه يجوز ان يقال في المسلم لا يقبل عمله لمعصيته وان كان صحيحا كما
ان الصلاة في الدار المغصوبة صحيحة غير محوجة الى القضاء عند جماهير

العلماء بل باجماع السلف وهي غير مقبولة فلا ثواب فيها على المختار عند
اصحابنا ومذهب اهل الحق اثبات القدر بفتح الدال واسكانها لغتان
مشهورتان ومعناه ان الله تبارك وتعالى قدر الاشياء في القدم وعلم سبحانه
وتعالى انها ستقع في اوقات معلومة عنده سبحانه وتعالى وعلى صفات
مخصوصة فهي تقع على حسب ما قدرها سبحانه وتعالى وانكرت القدرية
هذا وزعمت انه تعالى لم يقدرها ولم يتقدم عليه تعالى بها وانها مستأنفة
العلم أى انما يعلمها سبحانه بعد وقوعها وئذ يبرأ على الله تعالى وجل عن
اقوالهم الباطلة علوا كبيرا وقال اصحاب المقالات من المتكلمين قد انقضت
القدرية القائلون بهذا القول الشنيع ولم يبق احد من اهل القبلة عليه
وصارت القدرية في الازمان المتأخرة تعتقد اثبات القدر ولكن يقولون
الخير من الله تعالى والشر من غيره وسميت هذه الفرقة القدرية لانكارهم
القدر (وحكى) ابو محمد بن قتيبة في كتابه غريب الحديث وابو المعالى امام
الحرمين في كتابه الارشاد في اصول الدين ان بعض القدرية قال لسا
بقدرية بل اتم القدرية لا اعتقادكم اثبات القدر قالا وهذا تمويه من هؤلاء
الجهلة ومباهة وتوقع فان اهل الحق يفوضون امورهم الى الله تعالى
ويضيفون القدر والافعال اليه تعالى وهؤلاء الجهلة يضيفونه الى انفسهم
ومدعى الشيء لنفسه ومضيفه اليه أولى بان ينسب اليه ممن يعتقد لغيره
وينفيه عن نفسه اه

(الثانى قال ابن كير ان فان قيل هل يجوز اطلاق أن الله أراد الكفر
والمعاصي والشرور وخلقها لصحة ذلك في الاعتقاد أولا يجوز
وانما يقال خلق الكائنات كلها تأديبا وحذرا من ايها ان المعصية
حسنة مأمور بها أو يجوز حيث لا ايها ويمنع معه)
قلت قيل بكل من الثلاثة ووسطها وأوسطها واختاره القلشاني وغيره ويؤيده

قوله تعالى (ما أصابك من حسنة فمن الله) الآية مع قوله (قل كل من عند الله) وقوله (صراط الذين انعمت عليهم) الآية ولم يقل ولا الذين اضللتهم كما قال انعمت عليهم وقوله (وانا لا ندرى اشر اريد بمن في الارض) الآية فبنى فعل الارادة في جانب الشر للمفعول واظهر في جانب الخير الفاعل وهو ربهم وقول ابراهيم (الذي خلقني فهو يهدين) الى يشفين لم يقل واذا أمرضني على اسلوب الافعال السابقة واللاحقة ادبا وقول الخضر (فاردت ان اعيبها) مع قوله (فاراد ربك ان يبلغا شديهما) الى قوله من ربك فنسب ارادة العيب لنفسه وارادة بلوغ الاشد واستخراج الكنز رحمة لله ادبا في التعبير وفي دعاء نبوي الخير في يدك والشر ليس اليك أي ليس منسوباً اليك من حيث هو شر ولذلك اقتصر على الخير في آية بيدك الخير ومما روي في الحقيقة الحديث القدسي (انا الله لا اله الا انا خلقت الخير والشر فطوبى لمن خلقت له للخير واجريت الخير على يده وويل لمن خلقت له للشر واجريت الشر على يده) ومما روي في الحقيقة والادب ما في مناجاة الحكم إلهي ان ظهرت المحاسن مني فبفضلك ولك المنة وان ظهرت المساوي مني فبعدلك ولك الحجج علي واما ما هو محمود شرعا من افعال العباد فينسب الى الله تعالى حقيقة خلقا وابداء وشرعية ادبا والى العبد شريعة لا حقيقة لكسبه له وينبغي لصاحبه الاقتصار على نسبه الى الله تعالى قال سهل بن عبد الله اذا عمل العبد حسنة قال يارب بفضلك استعملت وانت اعنت وانت سهلت شكر الله له وقال يا عبي بل انت اطعت وانت تقربت وان نظر الى نفسه وقال انا اطعت وعملت وتقربت اعرض الله تعالى عنه وقال يا عبي انا وفقك وانا اعنت

استحالة المعية بالذات وما يضاهيها من متشابه الصفات ٥٤

وسهلت واذا عمل سيئة فقال يا رب انت قدرت وقضيت وحكمت غضب
المولى عليه وقال يا عبدى بل انت اسأت وجهلت وعصيت وان قال يا رب
انا ظلمت وانا اسأت وانا جهلت أقبل المولى عليه وقال يا عبدى انا قدرت
وقضيت وقد غفرت وحلمت وسترت اه ومن علم أن مشيئة الله تعالى هي
النافذة فها قال الله تعالى (وربك يخلق ما يشاء) الآية أورثه ذلك اسقاط
التدبير مع الله وترك الحسد فانه اعتراض على اختيار الحق كما قيل
الا قل لمن بات لي حاسدا ه اتدرى على من اسأت الادب
اسأت على الله في حكمه ه لانك لم ترض لي ما وهب
فجازاك عنى بان زادني ه وسد عليك وجوه الطلب اه
واورثه الرضى بما يبرز به القدر قال محمد الباقر رضى الله تعالى عنه
ندعو الله تعالى فيما نحب فاذا وقع ما نكره لم نخالف الله فيما حب
يقال بعضهم

يا خالقا لما يشاء مما يشاء كيف يشاء
ومعطيا لما يشاء وما نعا لما يشاء
ان لم تقدر ما نشاء فالطف بنا فيما تشاء
كى لا يكون ما نشاء خلافا ما انت تشاء
وللامام الشافعى رضى الله تعالى عنه

فما شئت كان وان لم اشأ ه وما شئت ان لم تشأ لم يكن
خلقت العباد على ما علمت ه ففى العلم يجرى الفتى والمسئ
فهذا هديت وهذا خذلت ه وهذا اعنت وهذا لم تعن
وهذا شقى وهذا سعيد ه وهذا قبيح وهذا حسن
وهذا قوى وهذا ضعيف ه وكل باعماله مرتين اه

(الفصل الثالث في حقيقة المحكم والمتشابه)

فاقول اعلم أن القرآن دل على أنه كله محكم وعلى أنه كله متشابه وعلى أن بعضه محكم وبعضه متشابه أما ما دل على أنه كله محكم فهو قوله (آلر تلك آيت الكتاب الحكيم) (آله كتب أحكت آياته) فبين في هاتين الآيتين أن كله محكم والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه كلاما حقا فصيح الالفاظ صحيح المعاني وكل قول وكلام يوجد كان القرآن أفضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن أحد من الاتيان بكلام يساوى القرآن في هذين الوصفين والعرب تقول في البناء الوثيق والعقد الوثيق الذي لا يمكن حله محكم فهذا معنى وصف جميعه بأنه محكم وأما ما دل على أنه كله متشابه فهو قوله تعالى (كتابا متشابها مثاني) والمعنى أنه يشبه بعضه بعضا في الحسن ويصدق بعضه بعضا واليه الإشارة بقوله تعالى (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا) أي لكان بعضه واراد علي نقيض الآخر ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والركاكة وأما ما دل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه فهو قوله (فيه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات) وهذا النوع هو المراد بالفصل وهو الذي فيه الكلام والبحث عند العلماء فبدأ أولا بتفسير المحكم والمتشابه بحسب أصل اللغة ثم بتفسيرهما في عرف الشريعة (أما المحكم لغة) فالعرب تقول حاكت وحاكت وأحاكت بمعنى رددت ومنعت والحاكم يمنع الظالم عن الظلم وحكمة اللجام هي تمنع الفرس عن الاضطراب وفي حديث النخعي أحكم اليتيم كما تحكم ولذلك أي امنعه عن الفساد وقال جريرا حكموا سفهاءكم أي امنعوهم وبناء محكم أي وثيق يمنع من تعرض له وسميت الحكمة حكمة لأنها تمنع عما لا ينبغي وأما المتشابه فهو أن يكون أحد الشئين مشابها للآخر بحيث يعجز الذهن عن

استحالة المعية بالذات وما يضاهيها من متشابه الصفات

التمييز بينهما قال الله تعالى (ان البقر تشابه علينا) وقال في وصف ثمار الجنة (واتوا به متشابهها) أى متفق المنظر مختلف الطعوم وقال تعالى (تشابهت قلوبهم) ومنه يقال اشتبه علي الأمر اذا لم افرق بينهما ويقال لأصحاب المخاريق أصحاب الشبه وقال عليه الصلاة والسلام الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور متشابهات وفي رواية مشبهات ثم لما كان من شأن المتشابهين عجز الانسان عن التمييز بينهما سمي كل ما لا يهتدى الانسان اليه بالمتشابه اطلاقا لاسم السبب الذي هو التشابه على المسبب الذي هو عدم فهم المعنى ونظيره المشكل سمي بذلك لانه اشكل أى دخل في شكل غيره فاشبهه وشابهه ثم يقال لكل ما غمض وان كان غموضه من غير هذه الجهة مشكل ويحتمل ان يقال انه الذي لا يعرف ان الحق ثبوته وعدمه وكان الحكم بثبوته مساويا للحكم بعقله والذهن ومشابهها له وغير متميز أحدهما عن الآخر بمزيد رجحان فلا جرم سمي غير المعلوم بانه متشابه فهذا معناها لغة (وقد اختلف العلماء في معناها اصطلاحا) اختلافا كثيرا والحاصل ان أهل الاصول منهم من قسم اللفظ الى محكم ومتشابه فالقسمة عنده ثنائية اقتداء بظاهر آية (منه آيات محكمات هن أم الكتاب واخر متشابهات) فاللفظ عنده أما محكم وأما متشابه وعليه فالمراد بالظاهر ما يشمل الظاهر بالقرائن وحيث ان المجمل ان قامت عليه قرينة فهو من المحكم والا فمن المتشابه ومنهم من يجعل قسمة اللفظ ثلاثية المجمل والمحكم والمتشابه وعلى هذا المجمل ما أدرك ببيان والمتشابه ما لم يدرك أصلا وقد ارتضى النووي من الخلاف الجاري فيه معنيين فقال الصحيح ان المحكم يرجع الى معنيين (أحدهما) المكشوف المعنى الذي لا يتطرق اليه اشكال واحتمال والمتشابه ما يتعارض فيه الاحتمال (والثاني) ان المحكم ما انتظم ترتيبه مفيدا أما ظاهرا وأما بتأويل وأما المتشابه فالاسماء المشتركة

كالقرء وكالذي بيده عقدة النكاح وكاللمس فالاول متردد بين الحيض والطهر والثاني بين الولي والزوج والثالث بين الوطء واللمس باليد ونحوها وقد اطنب القسطلاني في تفسيرها وها أنا انقل ما ذكره ملخصا فقد قال المحكم ماوضح معناه فيدخل فيه النص والظاهر والمتشابه ما ترددت فيه الاحتمالات فيدخل فيه المجمل والمؤول وقال الزمخشري محكمات احكمت عباراتها بان حفظت من الاحتمال والاشتباه وقسم الراغب المتشابه الى قسمين احدهما ما يرجع الى ذاته والثاني الى امر ما يعرض له والاول على ضروب ما يرجع الى جهة اللفظ مفردا اما الغرابة نحو فاكهة وأبا أولمشاركته الغير نحو اليد والعين أو مركبا أما للاختصار نحو واسال القرية أو اللاطناب نحو ليس كمثل شيء أو لاغلاق اللفظ نحو فان عثر على انها استحقا اثما ثانيها ما يرجع الى المعنى أما من جهة دقة أو صاف الباري عز وجل وأوصاف الساعة أو من جهة ترك الترتيب ظاهرا نحو (ولولا رجال مؤمنون الى قوله لعذبنا الذين كفروا) ثالثها ما يرجع الى اللفظ والمعنى معا واقسامه بحسب تركيب بعض وجوه اللفظ مع بعض وجوه المعنى نحو غرابة اللفظ مع دقة المعنى ستة أنواع لان وجوه اللفظ ثلاثة ووجوه المعنى اثنان ومضروب الثلاثة في اثنين ستة (والقسم الثاني) من المتشابه هو ما يرجع الى امر ما يعرض للفظ وهو على خمسة أنواع الاول من جهة الكمية كالعموم والخصوص الثاني من جهة الكيفية كالوجوب والندب الثالث من جهة الزمان كالناسخ والمنسوخ الرابع من جهة المكان كالمواضع التي نزلت فيها نحو (وليس البربان تاتوا البيوت من ظهورها) وقوله تعالى (انما النسيء زيادة في الكفر) فانه يحتاج في معرفة ذلك لمعرفة عاداتهم في الجاهلية الخامس من جهة الاضافة وهي الشروط التي بها يصح الفعل أو يفسد كشروط

استحالة المعية بالذات وما يضافها من مشابه الصفات

العبادات والانكحة والبيوع وقد يقسم المحكم والمتشابه بحسب ذاتهما الى أربعة أنواع المحكم من جهة اللفظ والمعنى نحو قوله تعالى (قل تعالوا اتل ما حرم ربكم عليكم) النخ الآية الثاني متشابه من جهتهما معا كقوله تعالى (فمن ير د الله ان يهديه) الآية الثالث متشابه في اللفظ محكم من جهة المعنى كقوله تعالى (وجاء ربك) الآية الرابع متشابه في المعنى محكم في اللفظ نحو الساعة والملائكة اه وقد فسر البخاري المحكم والمتشابه فقال منه آيات محكمات قال مجاهد الحلال والحرام واخر متشابهات يصدق بعضه بعضا كقوله تعالى (وما يضل به الا الفاسقين) وكقوله جل ذكره (ويجعل الرجس على الذين لا يعقلون) وكقوله تعالى (والذين اهتدوا زادهم هدى) وبيان هذا هو ان المفهوم من الآية الاولى ان الفاسق وهو الضال تزيد ضلالته وتصدق الآية الاخرى حيث يجعل الرجس على الذي لا يعقل وكذلك حيث يزيد المهتدى الهداية اه واعلم ان تتبع المتشابه وطلب الوقوف على حقيقته حذر الله منه بقوله (فاما الذين في قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تاويله وما يعلم تاويله الا الله) وحذر منه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بما أخرجه الشيخان وابو داود والترمذي عن عائشة قالت تلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه الآية (هو الذي انزل عليك الكتاب) الى (وما يذكر الا اولو الالباب) قالت قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (فاذا رأيت الذين يتبعون ما تشابه منه فاولئك الذين سمي الله فاحذروهم) اه والمراد التحذير من الاصغاء الى الذين يتبعون المتشابه من القرآن وأول ما ظهر ذلك من اليهود كما ذكره ابن اسحاق في تأويلهم الحروف المقطعة وان عددها بالجل مقدار مدة هذه الامة ثم أول ما ظهر في الاسلام من الخوارج حتى جاء عن ابن عباس انه فسر بهم الآية

واخرج الامام احمد وغيره عن ابي امامة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انهم الخوارج وظاهر اللفظ العموم لسائر من زاغ عن الحق واخرج الدرامي وغيره عن سليمان بن يسار ان رجلا يقال له ضبيع قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن فأرسل اليه عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه وقد اعد له عراجين النخل فقال من انت فقال انا عبد الله ضبيع فاخذ عمر عرجونا من تلك العراجين فضربه حتى أدمى رأسه وفي رواية فضربه بالجريد حتى ترك ظهره دبرة ثم تركه حتى برى ثم أعاد اليه ثم تركه حتى برى فدعا به ليعود فقال ان كنت تريد قتلي فاقتلني قتلا جميلا فاذن له في الخروج الى أرضه وكتب لابي موسى الاشعري أن لا يجالسبه أحد من المسلمين اه وانما تتبع أهل الزيغ المتشابه ليفتوا الناس عن دينهم لتمكنهم من تحريفه الى مقاصدهم الفاسدة كاحتجاج النصارى بان القرآن نطق بان عيسى روح الله وكلته وتركوا الاحتجاج بقوله (أن هو الا عبد انعمنا عليه وان مثل عيسى عند الله كمثل آدم خلقه من تراب) وهذا بخلاف المحكم فلا نصيب لهم فيه لانه دافع لهم وحجة عليهم كما رأيت اه ثم اعلم أن من الملحدة من طعن في القرآن لاجل اشتماله على المتشابهات وقال انكم تقولون ان تكاليف الخلق مرتبطة بهذا القرآن الى قيام الساعة ثم انا نراه يتمسك به كل صاحب مذهب على مذهبه فالجبري يتمسك بآيات الجبر كقوله تعالى (وجعلنا على قلوبهم اكنة ان يفقهوه وفي آذانهم وقرا) والقدرى يقول بل هذا مذهب الكفار بدليل أنه تعالى حكى ذلك عن الكفار في معرض الذم لهم في قوله (وقالوا قلوبنا في اكنة بما تدعوننا اليه وفي آذاننا وقرا) وفي موضع آخر (وقالوا قلوبنا غلف) وايضا مثبت الرؤية يتمسك بقوله (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) التام في الثاني

يتمسك بقوله (لا تدركه الابصار) ومثبت الجهة يتمسك بقوله (يخافون
 ربهم من فوقهم) وبقوله (الرحمن على العرش استوى) والثاني يتمسك
 بقوله (ليس كمثل شيء) ثم ان كل واحد يسمى الآيات الموافقة لمذهبه
 بحكمة والآيات المخالفة لمذهبه متشابهة وربما آل الامر في ترجيح بعضها
 على بعض الى ترجيحات خفية ووجوه ضعيفة فكيف يليق بالحكيم ان
 يجعل الكتاب الذي هو المرجوع اليه في كل الدين الى قيام الساعة هكذا
 ليس انه لو جعله ظاهرا جليا نقيا عن هذه التشبهات كان اقرب الى
 حصول الغرض فهذا ما قيل وقد ذكر العلماء في فوائد المتشابهة التي لاجلها
 حسن وجوده في القرآن وجوها (الاول) انه متى كانت المتشابهات موجودة
 كان الوصول الى الحق أصعب واشق وزيادة المشقة توجب زيادة الثواب
 قال الله تعالى (ام حسبتم ان تدخلوا الجنة ولما يعلم الله الذين جاهدوا
 منكم ويعلم الصابرين) (الثاني) لو كان القرآن محكما بالكلية لما كان مطابقا
 الا لمذهب واحد وكان تصريحه مبطلا لكل ماسوى ذلك المذهب وذلك
 بما ينفر ارباب المذاهب عن قبوله وعن النظر به فالارتفاع به انما حصل
 لما كان مشتملا على المحكم والمتشابه فحينئذ يطمع صاحب كل مذهب ان
 يجد فيه ما يقوى مذهبه ويؤثر مقالته فحينئذ ينظر فيه جميع ارباب المذاهب
 ويحتهد في التأمل فيه كل صاحب مذهب فاذا بالغوا في ذلك صارت
 المحكمات مفسرة للمتشابهات فهذا الطريق يتخلص المبطل عن باطله ويصل
 الى الحق (الثالث) ان القرآن اذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه
 افتقر الناظر فيه الى الدليل العقلي وحينئذ يتخلص عن ظلمة التقليد ويصل
 الى ضياء الاستدلال والبينة اما لو كان كله محكما يفتقر الى التمسك بالادلة
 العقلية فحينئذ كان يبقى في الجهل والتقليد (الرابع) لما كان القرآن مشتملا

على المحكم والمتشابه افتقروا الى تعلم طرق التأويلات وترجيح بعضها على بعض
وافتقر تعلم ذلك الى تحصيل علوم كثيرة من علم اللغة والنحو واصول الفقه
ولولم يكن الامر كذلك ما كان يحتاج الانسان الى تحصيل هذه العلوم الكثيرة
فكان ايراد هذه التشابهات لاجل هذه الفوائد الكثيرة وعبر الطيبي عن
هذا الوجه فقال انما كان المتشابه في القرآن لانه باعث على تعلم
علم الاستدلال لان معرفة المتشابه متوقفة على معرفة علم الاستدلال فتكون
حاملة على تعلمه فتوجه الرغبات اليه ويتنافس فيه المحصلون فكان كالشيء
النافق بخلاف ما اذا لم يوجد فيه المتشابه فلم يحتاج اليه كل الاحتياج فيتعطل
ويضيع ويكون كالشيء السكاسد اه (الخامس) وهو السبب الاقوى في هذا
الباب ان القرآن كتاب مشتمل على دعوة الخواص والعوام بالكلية
وطبائع العوام تنبو في اكثر الامر عن ادراك الحقائق فمن سمع من العوام
في اول الامر اثبات موجود ليس بجسم ولا متحيز ولا مشار اليه ظن
ان هذا عدم ونفى فوق في التعطيل فكان الاصلح ان يخاطبوا بالفاظ
دالة على بعض ما يناسب ما يتوهمونه ويتخيلونه ويكون ذلك مخلوطا بما
يدل على الحق الصريح فالقسم الاول وهو الذي يخاطبون به في اول
الامر يكون من باب التشابهات والقسم الثاني وهو الذي يكشف لهم في
آخر الامر هو المحكمات اه وهذا الوجه عندى مقارب للوجه الثاني او مساو له
وفي هذه الوجوه فوائد جمة يتبين منها حسن مجيء المتشابه في الكتاب
العزیز جدا اه ثم اعلم ان العلماء اختلفوا في الراسخين في العلم هل يعلمون
تأويل المتشابه وعليه تكون الواو في الراسخون عاطفة والوقف
على العلم او لا يعلمونه ويكون الوقف على الا الله والواو في الراسخون
واو ابتداء وكل واحد من القولين محتمل واختاره طوائف والاصح

الاول وان الراسخين يعلمونه لانه يبعد أن يخاطب الله تعالى عباده بما لا
 سبيل لاحد من الخلق الى معرفته وقد اتفق اصحابنا وغيرهم من المحققين
 على انه يستحيل أن يتكلم الله تعالى بما لا يفيد اه من النوى قلت ما قاله
 من انه يستحيل أن يتكلم الله تعالى بما لا يفيد العباد قال القسطلاني بخلافه
 ونصه قال صاحب المرشد لا انكار لبقاء معنى في القرآن استأثر الله تعالى
 بعلمه دون خلقه فالوقف على الا الله على هذا تام اه والوجوه المتقدمة
 كافية في جواب النوى قلت هذه المسألة مسألة أصولية تكلم عليها علماء
 الاصول فقالوا لا يجوز أن يحى في القرآن لفظ يعني به غير ظاهره الا
 بدليل عقلي أو غيره يبين المراد منه كما في العام والخاص خلافا للرجحة
 واورد العلماء على هذا ما عليه الجمهور من ان الوقف في آية المشابه على
 الا الله وعلى هذا يكون فيه ما عني به غير ظاهره ولا دليل يبين المراد انما
 الحاصل الدليل الصارف عن ظاهره فكيف يمنع ذلك وينسب خلافه الى
 المرجحة مع لزوم القول به للجمهور اه (واجاب) بعضهم عن هذا فقال
 اللهم الا أن تخص الدعوى بمالم يصرف الدليل عن ظاهره فان الدليل
 العقلي صارف عن ظاهره مبين لمعنى صحيح محتمل وهذا الجواب غير شاف
 واجاب إمام الحرمين فقال المسألة فيها خلاف قال قائلون لا يمنع اشتمال
 القرآن على بجملات لا يعرف معناها إلا الله تعالى ومنع ذلك آخرون
 والمختار عندنا أن كل ما ثبت العمل بالتكليف به يستحيل استمرار الاجمال
 فيه ومالا يتعلق باحكام التكليف لا يبعد استمرار الاجمال فيه وليس في
 العقل ما يحيل ذلك ولم يرد السمع بما يناقضه فجعل مورد القولين
 بالجواز والمنع انما هو فيما لم نكلف بمعرفته قاله حلوه وما قاله إمام الحرمين
 هو الذي قال ابو اسحاق الشاطبي في الموافقات وأسنه وقرره فانه قال

ان وجد في الشريعة بحمل أو مبهم المعنى أو مالا يفهم فلا يصح ان يكلف بمقتضاه لانه تكليف بمحال وطلب لمالا ينال ولما بين الله تعالى ان في القرآن متشابهاً بين أنه ليس فيه تكليف إلا الايمان به علي المعنى المراد منه لا علي ما يفهم المكلف منه الى أن قال فالمراد انه لا يتعلق تكليف بالمعنى المراد منه عند الله تعالى وقد يتعلق التكليف به من حيث هو بحمل وذلك بان يؤمن أنه من عند الله تعالى وبان يجتنب فعله إن كان من أفعال العباد ولذلك قال فمن اتقى الشبهات فقد استبرأ لدينه وعرضه ويجتنب النظر فيه ان كان من غير أفعال العباد كقوله (الرحمن على العرش استوى) وفي الحديث ينزل ربنا تبارك وتعالى الى السماء الدنيا واشباه ذلك فهذا هو معنى أنه لا يتعلق به تكليف والا فالتكليف متعلق بكل موجود من حيث يعتقد علي ما هو عليه او يتصرف فيه ان صح تصرف العباد فيه هذا ملخص كلامه وقد أطلال في المسألة وملخص كلام الاصوليين ايضا علي منع اختصاص الله ببعض معاني القرآن وجوازه اه قلت لم تتضح لي مزية جليلة للراسخين في العلم علي عموم المسلمين في قوله تعالى (والراسخون في العلم يقولون آمنا به) سواء كان الوقف علي اسم الجلالة أو علي والراسخون في العلم لان الايمان بالمتشابه وانه من عند الله واجب علي جميع المسلمين لا يختص به الراسخون في العلم عن غيرهم فعلي ان الابتداء بالراسخون يكون يقولون آمنا به خبراً عنه ولم يصدر منهم سوى هذا القول الواجب علي كل مسلم وعلي عطف الراسخون علي اسم الجلالة لا يحصل أيضاً امتياز لهم لان جملة يقولون حينئذ تكون حالاً منهم مبينة للعلم الحاصل لهم في حالة العطف فامتازوا بشيء في الحالتين عما هو متعلق التكليف في المتشابه من وجوب الايمان به علي المعنى المراد به عند الله تعالى كما مر لك قريباً عن أبي اسحاق الشاطبي وقال في روح

المعاني ناقلا عن بعض العلماء معترضا الوقف على اسم الجلالة بانه لا فائدة
 حيثئذ في قيد الرسوخ بل هذا حكم العالمين كلهم ومآله هذا البعض وارد
 أيضا على عطف الراسخون على اسم الجلالة لما ينه من تبين الحال للعلم
 الحاصل لهم حالة العطف اللهم الا ان يقال ان الفائدة في تخصيص الراسخين
 بالذكر في حالي الوقف هي المبالغة في قصر عالم تأويل المتشابه عليه تعالى
 لانه اذا لم يعملوه هم كما يشعر به الحكم عليهم بأنهم يقولون آمنابه فغيرهم أولى
 بعدم العلم فلم يبق عالم به الا الله تعالى هكذا ذكره في روح المعاني هذا
 ما ظهر لي من اشكال هذه الآية ولم اقف على من اطلع على هذا الاشكال فضلا
 عن الجواب عنه اهـ ويمكن عندى ان يكون المراد بالراسخون غير الزائغين
 المذكورين فيكون اللفظ متناولا لكل مؤمن واقف عند محكم القرآن مسلم
 لمتشابهه وهذا يدل عليه مقابلة الزائغين بالراسخين وقد فسر الفخر الراسخ
 بانه هو الذى عرف ذات الله وصفاته بالدلائل اليقينية القطعية وعرف ان
 القرآن كلام الله بالدلائل اليقينية فاذا رأى شيئا متشابها ودل الدليل القطعي
 على ان الظاهر ليس مراد الله تعالى علم حيثئذ قطعنا ان مراد الله شيء آخر سوى
 ما دل عليه ظاهره وان ذلك المراد حق ولا يصير كون ظاهره مردودا شبهة
 في الطعن في صحة القرآن اهـ وقد مر لك في فصل التوحيد ان الدليل شامل
 للكتاب والسنة وما فسر به الراسخ هو عين ما قلناه من الوقوف عند المحكم
 والتسليم للمتشابه وهذا هو ما عليه جل المسلمين الا الخوارج خاصة ابادهم
 الله تعالى وقد قال بعض العلماء ان المقابلة مرادة في الآية وانما لم يقل وأما
 الراسخون مبالغة في الاعتناء بشأن الراسخين حيث لم يسلك بهم سبيل
 المعادلة اللفظية لهؤلاء الزائغين وصينوا عن ان يذكرهم معهم كما يذكر
 المتقابلان في الاغلب في مثل هذه المقامات واجيب عن حذف الفاء على هذا

من يقولون بانها لما حذفت أما حذفت هي تبعالها اه وبهذا التقرير لا يبقى في الآية اشكال والله تعالى اعلم هذا ما قيل في حقيقة المتشابه

(الفصل الرابع فيما قيل في المتشابه من التأويل والتفويض وغير ذلك)

فاقول اعلم ان المتشابه فيه ثلاثة مذاهب لاهل السنة وبمجموع ما فيه بلا قيد أهل السنة ستة أقوال (الاول) من مذاهب أهل السنة مذهب السلف الصالح من الصحابة والتابعين وهو إمرارها على ما جاءت مفوضا معناها الى الله تعالى مع تنزيهه عما يدل عليه ظاهر اللفظ بما لا يليق بجلاله من صفات الحدود المذهب (الثاني) وهو مذهب امام الحرمين وجماعة كثيرة من العلماء جواز تعيين التأويل للمشكل و يترجع على غيره بما لا يصح بدلالة سياق أو كثرة استعمال للفظ المشكل فيه فتحمل العين على العلم أو البصر أو الحفظ واليد على القدرة أو النعمة والاستواء على القهر والغلبة أو يجعل استواء تدبير و يأتي ان شاء الله تعالى جميع ما قيل في كل صفة مستوفى في مباحثه وقال الزمخشري في (مثل والسماء بنيناها بايد) (والرحمن على العرش استوى) (والسموات مطويات بيمينه) انما هو تمثيل وتصوير لعظمته وتوقيف على كنهه جلالة من غير ذهاب بالايدي مثلا الى جهة حقيقة أو مجاز بل يذهب الى أخذ الزبدة والخلاصة من الكلام من غير ان يتمثل لمفرداته حقيقة أو مجاز وما قال الزمخشري توجيه ثان لهذا القول (فالوجه الاول) كما مر جعل اليد مثلا كناية عن القدرة والزمخشري جعل المراد حاصلا من مجموع التركيب وقد روى التأويل عن بعض السلف فقد روى عن أحمد انه قال احتجوا علي يوم المناظرة فقالوا تجيء يوم القيامة سورة البقرة وسورة تبارك فقلت لهم انما هو الثواب قال الله تعالى (وجاء ربك والملك صفا) وانما تأتي قدرته وقال

ابن حزم قدرو يناعن أحمده قال وبجاء بك انما معناه وجاء أمر ربك
وهذا تأويل وتنزيه كما هو مذهب الخلف قال وأما ما ينقل عن أحمد مما
يخالف هذا فهو تخرص من صديق جاهل أو سوء فهم لمذهب
هذا الإمام اه والمذهب الثالث وهو للإمام أبي حنيفة والإمام أبي الحسن
الاشعري كما في الأمانة انها صفات تليق بجلاله وكماله ثابتة وراء العقل ما كلفنا
الا اعتقاد ثبوتها مع اعتقاد عدم التجسيم والتشبيه لئلا يضاد النقل العقل
وتسمى صفات سمعية فهذه مذاهب أهل السنة الثلاثة (وحاصل) الأقوال
الستة كما في فتح الباري هي قولان لمن يجريها على ظاهرها أحدهما ان يعتقد
انها من جنس صفات المخلوقين وهم المشبهة ويتفرع من قولهم عدة آراء وقد
قال ابن الجوزي ان هؤلاء قوم ليس لهم حظ من علوم المعقولات التي
يعرف بها ما يجوز على الله تعالى وما يستحيل فان علم المعقولات يصرف
ظاهر المنقولات عن التشبيه فاذا عدموها تصرفوا في النقل بمقتضى الخس
اه والقول الثاني من نفى عنها شبه صفة المخلوقين لان ذات الله لا تشبه
الذوات فصفاته لا تشبه الصفات فان صفات كل موصوف تناسب ذاته
وتلايم حقيقته وقولان لمن ثبت كونه صفة ولكن لا يجريها على
ظاهرها أحدهما يقول لا تقول شيئا منها بل تقول الله اعلم بمراده والآخر
يقول فيقول مثلاً معنى الاستواء الاستيلاء واليد القدرة ونحو ذلك وقولان
لمن لا يجزم بانها صفة أحدهما يقول يجوز ان تكون صفة وظاهرها غير
مراد ويجوز ان لا تكون صفة والآخر يقول لا يخاض في شيء من هذا
بل يجب الايمان به لانه من التشابه الذي لا يدرك معناه اه هذا بمجموع
ما في المسألة من الخلاف (واختلف علماء السنة هل التفويض ارجح أو
التأويل أو الخلاف لفظي) وأكثر العلماء على ان التفويض الذي هو

مذهب السلف ارجح قال الشيخ شهاب الدين السهروردي في كتاب العقيدة له معتمدا ماذهب اليه السلف من التفويض اخبار الله تعالى في كتابه وثبت عن رسوله صلى الله تعالى عليه وسلم الاستواء والنزول والعين واليد فلا يتصرف فيها بتشبيه ولا تعطيل اذ لو لا اخبار الله ورسوله ما تجاسر عقل ان يحوم حول ذلك الحمى قال الطيبي هذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح وقال غيره لم ينقل عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا عن أحد من أصحابه من طريق صحيح التصريح بتأويل شيء من ذلك ولا المنع من ذكره ومن المحال ان يأمر الله تعالى نبيه عليه الصلاة والسلام بتبليغ ما انزل اليه من ربه وينزل عليه (اليوم اكملت لكم دينكم) ثم يترك هذا الباب فلا يميز ما تجوز نسبته اليه مما لا يجوز مع حضه على التبليغ عنه بقوله ليبلغ الشاهد الغائب حتى نقلوا اقواله وافعاله واحواله وصفاته وما فعل بحضرته فدل على أنهم اتفقوا على الايمان بها على الوجه الذي اراده الله منها ووجب تنزيهه عن مشابهة الخلق بقوله تعالى (ليس كمثله شيء) فمن اوجب بخلاف ذلك بعدهم فقد خالف سبيلهم وبالله تعالى التوفيق وفي فتح الباري نقلا عن الآمدي وغيره من علماء السنة قول من قال طريقة السلف أسلم وطريقة الخلف أحكم ليس بمستقيم لانه ظن ان طريقة السلف مجرد الايمان بالفاظ القرآن والحديث من غير فقه في ذلك وان طريقة الخلف هي استخراج معاني النصوص المصروفة عن حقائقها بأنواع المجازات فجمع هذا القائل بين الجهل بطريقة السلف والدعوى في طريقة الخلف وليس الامر كما ظن بل السلف في غاية المعرفة بما يليق بالله تعالى وفي عمارة التعظيم له والخضوع لامره والتسليم لمراده وليس من سلك طريقة الخلف واثقا بأن الذي يتناوله هو المراد ولا يمكنه القطع بصحة تأويله واخرج

البيهقي من طريق أبي داود الطيالسي قال كان سفيان الثوري وشعبة
 وحماد بن زيد وحماد بن سلمة وأبو عوانة لا يحدون ولا يشبهون
 ويروون هذه الأحاديث ولا يقولون كيف قال أبو داود وهو قولنا قال
 البيهقي وعلى هذا مضى أئمةنا وأئمة السند اللالكائي عن محمد بن الحسن
 الشيباني قال اتفق الفقهاء كلهم من المشرق إلى المغرب على الإيمان بالقرآن
 وبالأحاديث التي جاء بها الثقات عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
 في صفة الرب من غير تشبيه ولا تفسير فمن فسر شيئا منها وقال بقول
 جهم فقد خرج عما كان عليه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأصحابه وفارق
 الجماعة لأنه وصف الرب بصفة لاشيء ومن طريق الوليد بن مسلم
 سألت الأوزاعي ومالكا والثوري والليث بن سعد عن الأحاديث التي
 فيها الصفة فقالوا أمروها كما جاءت بلا كيف وأخرج ابن أبي حاتم في
 مناقب الشافعي عن يونس بن عبد الأعلى سمعت الشافعي يقول لله أسماء
 وصفات لا يسع أحدا ردها ومن خالف بعد ثبوت الحجة عليه فقد
 كفر وأما قبل قيام الحجة فانه يعذر بالجهل لان علم ذلك لا يدرك بالعقل
 ولا الرؤية والفكر فنثبت هذه الصفات وتنفي عنه التشبيه كما نفى عن نفسه
 فقال ليس كمثله شيء وأئمة البيهقي بسند صحيح عن أحمد بن أبي الحواري
 عن سفيان بن عيينة قال كلما وصف الله به نفسه في كتابه فتفسيره
 تلاوته والسكوت عليه ومن طريق أبي بكر الصبغتي قال مذهب أهل
 السنة في قوله (الرحمن على العرش استوى) قال بلا كيف وقال الترمذي
 في الجامع عقيب حديث أبي هريرة في النزول وهو على العرش كما وصف
 به نفسه في كتابه كذا قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبهه
 من الصفات وقال في باب فضل الصدقة قد ثبتت هذه الروايات فتؤمن بها

ولا توهم ولا يقال كيف كذا جاء عن مالك وابن عيينة وابن المبارك انهم
 أمروها بلا كيف وهذا قول أهل العلم من أهل السنة والجماعة وأما الجهمية
 فانكروها وقالوا هذا تشبيه وقال اسحاق بن راهويه انما يكون التشبيه
 لو قيل يدكيد وسمع كسمع وقال في تفسير المائدة قال الأئمة تؤمن بهذه
 الأحاديث من غير تفسير منهم الثوري وابن عيينة ومالك وابن المبارك وقال
 ابن عبد البر أهل السنة مجمعون على الإقرار بهذه الصفات الواردة في الكتاب
 والسنة ولم يكتفوا شيئا منها وأما الجهمية والمعتزلة والخوارج فقالوا
 من أقربها فهو مشبه فسماهم من أقربها معطلة وقال امام الحرمين
 في الرسالة النظامية اختلفت مسالك العلماء في هذه الظواهر فرأى
 بعضهم تأويلها والتزم ذلك في آي الكتاب وما يصح من السنن وذهب
 أئمة السلف الى الإنكفاف عن التأويل واجراء الظواهر على مرادها
 وتفويض معانيها الى الله تعالى والذي يرتضيه وندين الله به عقيدة اتباع
 سلف الأمة للدليل القاطع على ان اجماع الأمة حجة فلو كان تأويل
 هذه الظواهر حتما لا وشك أن يكون اهتمامهم به فوق اهتمامهم بفروع
 الشريعة واذا انصرم عصر الصحابة والتابعين على الاضراب عن التأويل
 كان ذلك هو الوجه المتبع وقد ثبت نقل ذلك عن أهل العصر الثالث
 وهم فقهاء الامصار كمالك والثوري والأوزاعي والليث ومن عاصروهم وكذا
 من أخذ عنهم من الأئمة كالشافعي فكيف لا يوثق بما اتفق عليه أهل
 القرون الثلاثة وهم خير القرون بشهادة صاحب الشريعة اه وما ذكره
 من الاجماع هو ما أشار اليه المقرئ في الاضائة بقوله

والنص ان أوهم غير اللائق ه بالله كالتشبيه بالخلائق
 فاصرفه عن ظاهره اجماعا ه واقطع عن الممتنع الاطماعا

ولكن قول المقرئ فاصرفه عن ظاهره متناول للتأويل والتفويض مع اعتقاد التنزيه اه وسلك ابن دقيق العيد تفصيلاً بليغاً مبيناً للمذهبين التفويض والتأويل في العقيدة فقال تقول في الصفات المشكلة انها حق وصدق على المعنى الذى اراده الله تعالى ومن تأولها نظرنا فان كان تأويله قريباً على مقتضى لسان العرب لم ننكر عليه وان كان بعيداً توقفنا عنه ورجعنا الى التصديق مع التنزيه وما كان منها معناه ظاهراً مفهوماً من تخاطب العرب حملناه عليه كقوله (على ما فرطت في جنب الله) فان المراد به في استعمالهم الشائع حق الله فلا يتوقف في حمله عليه وكذا قوله ان قلب ابن آدم بين اصبعين من اصابع الرحمن فان المراد به ارادة قلب ابن آدم مصروفة بقدرة الله وما يوقعه فيه وكذا قوله تعالى (فانى الله بنيانهم من القواعد) معناه خرب الله بنيانهم وقوله (انما نطعمكم لوجه الله) معناه لاجل الله وقس على ذلك وهو تفصيل بالغ قل من يتيقظه اه وقال في فتح الباري عند نقله لهذا الكلام اتفق المحققون على ان حقيقة الله تعالى مخالفة لسائر الحقائق والصواب التفويض الى الله تعالى في جميع هذه المباحث والاكتفاء بالايان بكل ما اوجب الله في كتابه او على لسان نبيه اثباته له او تنزيهه عنه على طريق الاجمال ولو لم يكن في ترجيح التفويض على التأويل الا ان صاحب التأويل ليس جازماً بتأويله وصاحب التفويض بخلافه لكان كافياً اه وما ذكره ابن دقيق العيد من تعيين الحمل على التأويل الشائع في استعمال العرب وفتح الباري من كون التفويض أرجح هو ما قاله المقرئ في اضافته من قوله

وماله من ذلك تأويل فقط ه تعيين الحمل عليه وانضبط
وقوله وماله محامل الرأي اختلف ه فيه وبالتفويض قد قال السلف
من بعد تنزيه وهذا اسلم ه والله بالمراد منها اعلم اه

ومن ثمت اعتذر كثير منهم وقال لو كنا على ما كان عليه السلف الصالح من صفات العقائد وعدم المبطلين في زمانهم لم نخض في تأويل شيء من ذلك وقد جاء التأويل التفصيلي عن السلف في بعض المواضع كما يأتي قريبا في بحث المعية وجاء عن كثير من محققي المتأخرين عدم تعيين التأويل في شيء معين من الأشياء التي تليق باللفظ ويكون تعيين المراد بها إلى الله تعالى اه وهذا مما يبين تقاربهما وعدم اختلافهما حقيقة اه (البحث الاول في المعية) فاقول اعلم ان معية الله تعالى الواردة في الكتاب والحديث كقوله تعالى (لا تحزن ان الله معنا) وقوله تعالى (انني معكم اسمع وارى) وقوله تعالى (وهو معكم اينما كنتم) وقوله تعالى (الا وهو معهم اينما كانوا) من المتشابه المذكور سابقا واذ كانت منه لا بد فيها من التفويض لله تعالى في المراد بها مع التنزيه لله تعالى عما لا يليق به أو التأويل بالمعنى الظاهر فيها وهي من الفاظ التشابه الذي ليس له الاعمى واحد وقد مر لك عن ابن دقيق العيد انه يتعين حمله عليه وكذا قال صاحب الاضائة

وماله من ذلك تأويل فقط . تعين الحمل عليه وانضبط
كثلا وهو معكم فاول . بالعلم والرعى ولا تطول
اذ لا تصح هاهنا المصاحبه . بالذات فاعرف أوجه المناسبة

فقد جعل حملها على المعية بالعلم والحفظ متعيناً وفي روح المعاني عند قوله (وهو معكم اينما كنتم) مانصه هذا تمثيل لاحاطة الله تعالى بهم وتصوير لعدم خروجهم عنه اينما كانوا وقيل المعية مجاز مرسل عن العلم بعلاقة السببية والقرينة السباق واللاحق مع استحالة الحقيقة ومعنى قوله القرينة السباق واللاحق هو ان ما قبلها من قوله يعلم ما في الارض الخ وما بعدها من قوله (والله بما تعملون بصير) دال على ان المراد بالمعية العلم وبلاغة الكلام تقتضى تناسق المعنى ثم قال وقد أول السلف هذه الآية بذلك واخرج البيهقي في الاسماء والصفات عن ابن عباس

انه قال (عالم بكم اينما كنتم) واخرج ايضا عن سفيان الثوري انه سئل عنها فقال
 عليه معكم وفي البحر انها اجتمعت الامة على هذا التأويل فيها وانها لا تحمل
 على ظاهرها من المعية بالذات وهي حجة على منع التأويل في غيرها مما يجري
 مجراها في استحالة الحمل على الظاهر وقد تأول هذه الآية وتأول الحجر
 الاسود يمين الله في الارض ولو اتسع عقله لتأول غير ذلك مما هو في معناه
 اه وقد اتفق بسائر الفرق على تأويل هذه الآية ونحوها كقوله (ما يكون
 من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم) وقوله (فاينما تولوا فثم وجه الله وما يكون من
 نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ونحن اقرب اليه من جبل الوريد) وقلب المؤمن
 بين أصبعين من أصابع الرحمن والحجر الاسود يمين الله في الارض اه ثم
 قال وأنت تعلم ان الاسلام ترك التأويل وتبعهم فيما كانوا عليه فان أولوا
 أولنا وان فوضوا فوضنا ولا نأخذ تأويلهم سلبا لتأويل غيره قال وقد رأيت
 بعض الزنادقة الخارجين عن رتبة الاسلام يضحكون من هذه الآية مع
 قوله تعالى (ثم استوى على العرش) ويسخرون من القرآن الكريم وهو جمل
 فظيع وكفر شنيع نسأل الله تعالى العصمة والتوفيق اه فانت تراه صرح بان
 الامة اجمعت على تأويل هذه الآية بالعلم وان السلف الذين لا يؤولون
 ويفوضون دائما أولوها بذلك وما ذلك الا لوضوحها في هذا المعنى
 واستحالة المعية بالذات فيها حق صارت كأنها نص في المعنى لامانة المعية
 بالذات فيها بالاستحالة على الله تعالى فصار تأويلها بالعلم كلا تأويل فلذلك
 أولها السلف به ولم يؤولوا غيرها مما هو جار مجراها في منع الحمل على
 الظاهر قال في مراقي السعود

وحيثما استحال الاصل ينتقل الى المجاز اولا اقرب حصل
 قال شارحه وسواء استحال عقلا أو شرعا أو عادة وقال بعد ذلك
 اجمع ان حقيقة بمات على التقديم له الاثبات

وقال المفسرون روح المذاني وغيره عند قوله تعالى (الا وهو معهم اينما كانوا) اي يعلم ما يجري بينهم اينما كانوا من الاماكن ولو كانوا في بطن الارض فان عليه تعالى بالاشياء ليس لقرب مكاني حتى يتفاوت باختلاف الامكنة قربا وبعدا اه وقال على المرصفي في مختصر الرسالة القشيرية وسئل الجنيد عن معنى مع فقال مع على معنيين مع الانبياء بالنصر والكلامه قال الله تعالى (اتنى معكما اسمع وارى) ومع العامة بالعلم والاحاطة قال الله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم ولا ادنى من ذلك ولا اكثر الا هو معهم اينما كانوا) فقال له السائل مثلك يا جنيد يصلح دالا للامة على ربها اه وما قاله الجنيد من ان المعية مع الانبياء معية نصر وكلامه يدل عليه ما فسر به المفسرون قوله تعالى (لا تحزن أن الله معنا) قالوا هو معهم بالعصمة والمعونة فهي معية مخصوصة والا فهو تعالى مع كل واحد من خلقه وما قيل في هذه الآية جاري غيرها مما هو وارد في الانبياء والصالحين كقوله تعالى لموسى وهارون عليها السلام (اتنى معكما اسمع وارى) وقوله تعالى (ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون) وقوله تعالى (وان الله مع المحسنين) فكل هذه الآيات معنى المعية فيها النصر والاعانة وفي البخارى عن ابى هريرة رضى الله تعالى عنه قال قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يقول الله تعالى (انا عند ظن عبدي بي وانا معه اذا ذكرني فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي وان ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير منهم) اه قال ابن ابي جمرة معنى وانا معه بحسب ما قصد من ذكره لى وقال فى فتح البارى وانا معه اي بعلى وهو كقوله (اننى معكما اسمع وارى) والمعية المذكورة اخص من المعية فى قوله تعالى (ما يكون من نجوى ثلاثة الا هو رابعهم الى قوله الا

هو معهم اينما كانوا) اهوفى هذا الحديث من الفوائد ما يتعين على العالم بها
 أن يلم بذكر شيء منها نصحا للمسلمين فقلوه (انا عند ظن عبدى بى اى
 قادر على ان اعمل به ماظن اننى عامله به قال الكرماني) وفي السياق إشارة
 الى ترجيح جانب الرجاء على الخوف) وثاننه اخذه من جهة التسوية
 فان العاقل اذا سمع ذلك لا يعدل الى ظن ايقاع الوعيد وهو جانب الخوف
 لانه لا يختاره لنفسه بل يعدل الى ظن وقوع الوعد وهو جانب الرجاء
 وهو كما قال أهل التحقيق مقيد بالمحضر ويؤيد ذلك حديث لا يموتن احدكم
 الا وهو يحسن الظن بالله اخرجه مسلم من حديث جابر واما قبل ذلك ففيه ثلاثة
 أقوال ثالثها الاعتدال وانما استحب قوم الاقتصار على الرجاء عند الاشراف لما
 يتضمن من الافتقار الى الله تعالى ولان المحذور من ترك الخوف قد تعذر فيتعين
 حسن الظن بالله برجاء عفو ومغفرته وللحديث السابق وقال آخرون لا يهمل
 جانب الخوف اصلا بحيث يحزم انه آمن ويؤيده ما أخرجه الترمذى عن انس
 ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم دخل على شاب وهو فى الموت فقال له
 كيف تجدك فقال ارجو الله واخاف ذنوبى فقال رسول الله تعالى عليه
 وسلم لا يجتمعان فى قلب عبد فى هذا الموطن الا أعطاه الله ما يرجو وآمنه
 عما يخاف اه والمقصود من الرجاء أن من وقع منه تقصير فليحسن ظنه
 بالله ويرجو ان يمحو عنه ذنبه وكذا من وقعت منه طاعة يرجو قبولها
 وامامن انهمك على المعصية راجيا عدم المؤاخذه بغير ندم ولا إقلاع فهذا
 فى غرور وهو الوارد فيه الحديث والعاجز من اتبع نفسه هواها وتمنى
 على الله الامانى والعاجز أى الاحق وما أحسن قول ابى عثمان الجيزى
 من علامة السعادة أن تطيع وتخاف أن لا تقبل ومن علامة الشقاء أن

تعصى وترجو أن تنجو وقد أخرج ابن ماجه عن عائشة قلت يا رسول الله
 الذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة هو الذي يسرق ويرزني قال لا ولكنه الذي
 يصوم ويتصدق ويصلي ويخاف أن لا يقبله منه وهذا كله متفق على استحبابه في
 حالة الصحة وإنما كان المستحب للعبد أن لا يقطع النظر في الرجاء عن الخوف
 ولا في الخوف عن الرجاء لئلا يفضي في الأول إلى المكر وفي الثاني إلى القنوط
 وكل منهما مذموم وقال ابن أبي جمرة المراد بالظن في الحديث هنا العلم وهو
 كقوله (وظنوا أن لا ملجأ من الله إلا إليه) وقال القرطبي في المفهم قيل معنى
 ظن عبدى ظن الاجابة عند الدعاء وظن القبول عند التوبة وظن المغفرة
 عند الاستغفار وظن المجازاة عند فعل العبادة بشروطها تمسكا بصادق
 وعده قال ويؤيده قوله في الحديث الآخر (ادعوا الله واتم موقنون
 بالاجابة) قال ولذلك ينبغي للمرء أن يجتهد في القيام بما عليه موقنا بأن الله
 يقبله ويعفرك له لانه وعد بذلك وهو لا يخلف الميعاد فان اعتقدوا وظن
 أن الله لا يقبلها وانها لا تنفعه فهذا هو اليأس من رحمة الله وهو من الكبائر
 فومن مات على ذلك وكل إلى ما ظن كما في بعض طرق الحديث المذكور
 فليظن في عبدى ماشاء قال وأما ظن المغفرة مع الاصرار فذلك يحض
 الجهل والغرّة وهو يجر إلى مذهب المرجئة انه قلت ما جاء في الحديث من
 قوله (واتم موقنون بالاجابة) وقول القرطبي موقنا بأن الله يقبله لعل المراد
 بالايقان فيها الظن ليوافق مامر قريبا عن القرطبي نفسه من قوله وظن
 القبول عند التوبة ومامر من اجتماع الرجاء والخوف في حال الصحة وقوله
 في الحديث (إذا ذكرني) قال ابن أبي جمرة يحتمل أن يكون الله كـ باللسان
 فقط أو بالقلب فقط أو بهما أو بامثال الأمر واجتلاب الشئ قال والذي
 يدل عليه الاختيار أن الذكر على نوعين أحدهما مقطوع لصاحبه بما تضمنته

هذا الخبر والثاني على خطر قال والاول يستفاد من قوله تعالى (فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره) والثاني من الحديث الذي فيه من لم تنه صلاته عن الفحشاء والمنكر لم يزدد من الله الا بعدا لكن ان كان في حال المعصية يذكر الله بخوف ووجل مما هو فيه فانه يرجي له وقوله (فان ذكرني في نفسه ذكرته في نفسي) معناه ان ذكرني بالتنزيه والتقديس سرا ذكرته بالثواب والرحمة سرا وقال ابن ابي جمرة يحتمل ان يكون مثل قوله تعالى اذكروني اذكركم ومعناه اذكروني بالتعظيم اذكركم بالانعام وقال تعالى ولذكر الله أكبر اى اكبر العبادات فمن ذكره وهو خائف آمنه أو مستوحش آمنه قال تعالى (ألا يذكركم الله تطمئن القلوب) وقوله وان ذكرني في ملا ذكرته في ملا خير منهم قال بعض اهل العلم يستفاد منه ان الذكر الخفي افضل من الذكر الجهرى والتقدير ان ذكرني في نفسه ذكرته بثواب لا اطلع عليه احدا وان ذكرني جهرا ذكرته بثواب اطلع عليه الملا الاعلى اه وفي الحديث ذكر لفظين غير لفظي المعية الذي نحن بصدد من المتشابه (لفظ النفس ولفظ عند) (لفظ النفس) جاء اطلاقه على الله تعالى في آي واحاديث فمن الآي قوله تعالى (ويحذركم الله نفسه) وقوله تعالى (تعلم ما في نفسي ولا اعلم ما في نفسك) وقوله تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة) وقوله تعالى (واصطنعتك لنفسى) ومن الاحاديث الحديث الذي فيه أنت كما اثبت على نفسك والحديث الذي فيه انى حرمت الظلم على نفسي وهما في صحيح مسلم والحديث الذي فيه سبحانه الله رضا تفضله قل الراغب نفسه ذاته وهذا وان كان يقتضى المغايرة من حيث انه تضاف اليه فلا شيء من حيث المعنى سوى واحد سبحانه وتعالى عن الاشياء عن كل وجه وقيل ان اضافة النفس هنا اضافة ملك والمراد بالنفس نفوس عباده اه ولا يخفى بعد هذا الاخير وتكلفه وقال

البيهقي في الاسماء والصفات النفس في كلام العرب على أوجه منها الحقيقة كما يقولون في نفس الامر وليس للإمر نفس منفوسة ومنها الذات قال وقد قيل في قوله تعالى (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك) ان معناه تعلم ما اكنه وما اسره ولا أعلم ما تسره عني وقيل ذكر النفس هنا للمقابلة والمشاكلة وتعقب بآية (ويحذركم الله نفسه) (واصطنعتك لنفسى) والاحاديث فليس فيها مقابلة وقال أبو اسحاق الزجاج في قوله تعالى (ويحذركم الله نفسه) أى إياه وحكى صاحب المطالع في قوله تعالى (ولا أعلم ما في نفسك) ثلاثة اقوال (احدها) لا أعلم ذاتك (ثانيها) لا أعلم ما في غيبك (ثالثها) لا أعلم ما عندك وهو بمعنى قول غيره لا أعلم معلومك أو إرادتك أو سرّك وما يكون منك وقال ابن بطال في هذه الآيات والاحاديث اثبات النفس لله وللنفس معان والمراد بنفس الله ذاته وليس بأمر يزيد عليه فوجب ان يكون هو آه ما قيل في النفس (وأما لفظ عند) فقد ورد أيضا في آى واحاديث فمن الآى (ان الله عنده علم الساعة) قل (انما عليها عند ربى) (وعنده مفاتيح الغيب) (وعند ربكم تختصمون) الى غير ذلك ومن الاحاديث قوله في هذا الحديث أنا عند ظن عبدى وحديث أبى هريرة عند البخارى قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم لما خلق الله الخلق كتب في كتابه وهو يكتب على نفسه وهو وضعه عنده على العرش أن رحمتي تغلب غضبي أهو في رواية سبقت وقوله واضح أى موضوع وقوله في هذا الحديث وضع عنده قال فيه ابن بطال عند في اللغة لله مكان والله منزّه عن الحلول في المواضع لأن الحلول عرض يقضى وهو حادث والحادث لا يليق بالله تعالى فعلى هذا يكون المعنى أنه سبق عليه بأثابة من يعمل بطاعته أو عقوبة من يعنل بمعصيته فيؤيد هذا المعنى حديث أنا (عند ظن عبدى بنى) إذ لا مكان هناك قطعا وقال الراغب عند لفظ هو موضوع للقرب ويستعمل في المكان وهو الاصل ويستعمل في الاعتقاد تقول

عندي في كذا كذا أي اعتقده ويستعمل في المرتبة ومنه (أحياء عند ربهم) وأما قوله (ان كان هذا هو الحق من عندك) فعناه من حكمك وقال ابن التين معنى العندية في هذا الحديث العلم بأنه موضوع على العرش وأما كسبه فليس للاستعانة لئلا ينساه لأنه منزّه عن ذلك لا يخفى عنه شيء وإنما كسبه من أجل الملائكة الموكلين بالمكلفين وما قاله ابن التين عبر عنه بعضهم بقوله ويحتمل أن يكون المراد بقوله فهو عنده أي ذكره أو علمه فلا تكون العندية مكانية بل هي إشارة إلى كمال كونه مخفياً عن الخلق مرفوعاً عن ادراكهم والمراد بالكتاب المكتوب الموضوع فوق العرش اللوح المحفوظ ولا استبعاد ولا محذور في أن يكون شيء من المخلوقات فوق العرش لأن العرش خلق من خلق الله تعالى اه والمراد من الغضب لازمه وهو ارادة ايصال العذاب إلى من يقع عليه الغضب (لأن السبق والغلبة باعتبار التعلق أي تعلق الرحمة غالب سابق على تعلق الغضب) لأن الرحمة مقتضى ذاته المقدسة وأما الغضب فإنه متوقف على سابقة عمل من العبد الحادث وبهذا التقرير يندفع إشكال من أورد وقوع العذاب قبل الرحمة في بعض المواطن كمن يدخل النار من الموحدين ثم يخرج بالشفاعة وغيرها وقيل معنى الغلبة الكثرة والشمول تقول غلب على فلان الكرم أي أكثر أفعاله وهذا كله بناء على أن الرحمة والغضب من صفات الذات وقال بعض العلماء الرحمة والغضب من صفات الفعل لأن صفات الذات ولا مانع من تقدم بعض الأفعال على بعض فتكون الإشارة بالرحمة إلى اسكان آدم الجنة أول ما خلق مثلاً ومقابلها ما وقع من اخراجه منها وعلى ذلك استعربت أحوال الأمم بتقديم الرحمة في خلقهم بالتوسع عليهم من الرزق وغيره ثم يقع بهم العذاب على كفرهم وأما ما أشكل من أمر من يعذب من

الموحدين فالرحمة سابقة في حقهم أيضاً ولولا وجودها لخلدوا أبداً وقال
الطبي في سبق الرحمة إشارة إلى أن قسط الخلق منها أكثر من قسطهم من
الغضب وإنها تنالهم من غير استحقاق وإن الغضب لا ينالهم إلا باستحقاق
فالرحمة تشمل الشخص جنيئاً ورضيعاً وفطياً وناشئاً قبل أن يصدر منه شيء من
الطاعة ولا يلحقه الغضب إلا بعد أن يصدر عنه من الذنوب ما يستحق معه ذلك
(التفضيل بين الملائكة والبشر) قوله في الحديث الأول ذكرته في ملاخير
منهم قال فيه ابن بطال هذا نص في أن الملائكة أفضل من بني آدم وهو مذهب
جمهور أهل العلم وعلى ذلك شواهد من القرآن مثل (إلا أن تكونا ملكين
أو تكونا من الخالدين) والخالد أفضل من الفاني فالملائكة أفضل من بني آدم اه
وتعقب ما قاله بأنه لم يوافق أحد على أن هذا مذهب الجمهور بل المعروف عن
جمهور أهل السنة أن صالحى بني آدم أفضل من سائر الاجناس والذين ذهبوا
إلى تفضيل الملائكة الفلاسفة ثم المعتزلة وقليل من أهل السنة من أهل
التصوف وبعض أهل الظاهر فمنهم من فاضل بين الجنسين فقالوا حقيقة
الملك أفضل من حقيقة الانسان لأنها نورانية وخيرة ولطيفة مع سعة
العلم والقوة وصفاء الجوهر وهذا لا يستلزم تفضيل كل فرد على كل فرد
لجواز أن يكون في بعض الاناس ما في ذلك وزيادة ومنهم من خص
الخلاف بصالحى البشر والملائكة ومنهم من خصه بالانبياء ثم منهم من
فضل الملائكة على غير الانبياء ومنهم من فضلهم على الانبياء الاعلى نبينا محمد
صلى الله تعالى عليه وسلم وفي العيني على البخارى فصل أصحابنا الخفية في هذا
تفصيلاً حسناً وهو أن خواص بني آدم أفضل من خواص الملائكة وعوام
بني آدم أفضل من عوامهم وخواص الملائكة أفضل من عوام بني آدم
(والمراد بعوام البشر الصالحون منهم وإن لم يكونوا من الصحابة وتوقف

بعض أهل السنة عن التفضيل بينهما (ومن أدلة تفضيل النبي على الملك) أن الله أمر الملائكة بالسجود لآدم على سبيل التكريم له حتى قال إبليس أرايتك هذا الذي كرمت علي ومنها قوله تعالى (لما خلقنا نبيذني) لما فيه من الإشارة إلى العناية به ولم يثبت ذلك للملائكة ومنها قوله تعالى (إن الله اصطفى آدم ونوحا وآل إبراهيم وآل عمران على العالمين) ومنها قوله تعالى (وسخر لكم ما في السموات وما في الأرض) فدخل في عموم الملائكة والمسخر له أفضل من المسخر ولأن طاعة الملائكة باصل الخلقة وطاعة البشر غالبا مع المجاهدة للنفس لما طبعت عليه من الشهوة والحرص والهوى والغضب فكانت عبادتهم أشق وأيضا فطاعة الملائكة بالأمر الوارد عليهم وطاعة البشر بالنص تارة وبالأجتهاد أخرى والاستنباط تارة فكانت أشق ولأن الملائكة سلمت من وسوسة الشياطين والقاء الشبه والاعواء الجائزة على البشر ولأن الملائكة تشاهد حقائق الملكوت والبشر لا يعرفون ذلك إلا بالأعلام فلا يسلم منهم من ادخال الشبهة من جهة تزيير الكواكب وحركة الافلاك إلا الثابت على دينه ولا يتم ذلك إلا بمشقة شديدة ومجاهدات كثيرة اهـ (قلت) وما استدل به ابن بطلال من تفضيل الملائكة بكونهم خالدين والخالد أفضل من الفاني مردود من وجهين (الاول) هو أن الملائكة يفنون أيضا ولا يبقى إلا الواحد القهار وخلودهم المراد به طول الحياة لا الخلود الحقيقي (والثاني) هو أن ما قرره من كون الخالد أفضل من الفاني ليس على عمومته فإن حور العين خالديات ونساء المؤمنين أفضل منهن كما هو مقرر ثابت اهـ (وأما أدلة الآخرين) فقد قيل إن حديث الباب أقوى ما استدل به لذلك للتصريح بقوله فيه في ملا خير منهم والمراد بهم الملائكة حتى قال بعض الغلاة في ذلك وكم من ذاكر لله في ملا فيهم محمد صلى الله

تعالى عليه وسلم ذكرهم الله تعالى في ملائخه منهم واجاب بعض أهل
السنة بان الخبر المذكور ليس نصا ولا صريحا في المراد بل يطرقة احتمال
ان يكون المراد بالملائخ الذين هم خير من الملائخ الذاكرا الانبياء والشهداء
فانهم احياء عند ربهم فلم ينحصر ذلك في الملائكة واجاب آخر وهو
أقوى من الاول بان الخيرية انما حصلت بالذاكرا والملائخ معا والجانب
الذى فيه رب العزة خير من الجانب الذى ليس هو فيه بلا ارتياب فالخيرية
حصلت بالنسبة للمجموع على المجموع واصل الجواب للقاضى كمال الدين
ابن الزملى كاني اه ومن ادلة المعتزلة تقديم الملائكة فى الذكر فى قوله تعالى
(من كان عدوا لله وملائكته ورسله وقوله شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة
والوالعلم وقوله الله يصطفى من الملائكة رسلا ومن الناس) وتعقب هذا بان
مجرد التقديم فى الذكر لا يستلزم التفضيل لانه لم ينحصر فيه بل له اسباب آخر
كالقديم بالزمان مثل قوله (ومنك ومن نوح وابراهيم) فقدم نوحا على
ابراهيم لتقدم زمان نوح مع ان ابراهيم افضل ومنها قوله تعالى (لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون) وبالغ الزمخشري قادهى ان
دلالته لهذا المطلوب قطعية بالنسبة لعلم المعانى فقال فى قوله تعالى ولا
الملائكة المقربون اى ولا من هو اعلى قدرا من المسيح وهم الملائكة
الكروبيون الذين حول العرش كجبريل وميكائيل واسرافيل قال ولا
يقتضى علم المعانى غير هذا من حيث ان الكلام انما سيق للرد على النصارى
لغلوهم فى المسيح فقيل لهم لن يترفع المسيح عن العبودية ولا من هو ارفع
درجة منه واجيب بان الترقى لا يستلزم التفضيل المتنازع فيه وانما هو
بحسب المقام وذلك ان كلا من الملائكة والمسيح عبد من دون الله فرد عليهم
بان المسيح الذى تشاهدونه لم يتكبر عن عبادة الله وكذلك من غاب عنكم

من الملائكة لا يتكبر والنفوس لما غاب عنها أهيب من تشاهده ولأن الصفات التي عبدوا المسيح لأجلها من الزهد في الدنيا والاطلاع على المغيبات وأحياء الموتى بإذن الله تعالى موجودة في الملائكة فإن كانت توجب عبادته فهي موجبة لعبادتهم بطريق الأولى وهم مع ذلك لا يستكفون عن عبادة الله تعالى ولا يلزم من هذا الترتي ثبوت الأفضلية المتنازع فيها وقال البيضاوي احتج بهذا العطف من زعم أن الملائكة أفضل من الأنبياء وقال هي مسافة للرد على النصارى في رفع المسيح عن مقام العبودية وذلك يقتضي أن يكون المعطوف عليه أعلى درجة منه حتى يكون عدم استنكافهم كالدليل على عدم استنكافه والجواب أن الآية سيقى للرد على عبدة المسيح والملائكة فأريد بالعطف المبالغة باعتبار الكثرة دون التفضيل كقول القائل أصبح الأمير لا يخالفه رئيس ولا مروض وعلى تقدير إرادة التفضيل فغايتة تفضيل المقربين فمن حول العرش بل من هو أعلى منهم رتبة على المسيح وذلك لا يستلزم فضل أحداً للجنسين على الآخر مطلقاً وقال الطيبي لا تتم لهم الدلالة إلا أن سلم أن الآية سيقى للرد على النصارى فقط فيصح أن يرفع المسيح عن العبودية ولا من هو أرفع منه والذي يدعى ذلك يحتاج إلى إثبات أن النصارى تعتقد تفضيل الملائكة على المسيح وهم لا يعتقدون ذلك بل يعتقدون فيه الألوهية فلا يتم استدلال من استدله به قال وسياق الآية من أسلوب التسميم والمبالغة لا للتريق وذلك أنه قدم قوله (إنما الله إله واحد إلى قوله وكيلاً) فقرر الوحدةانية والمالكية والقدرة التامة ثم اتبعه بعدم الاستكاف فالتقدير لا يستحق من اتصف بذلك أن يستكبر عليه من تتخذونه أي النصارى لها لا اعتقاد كم فيه الكمال ولا الملائكة الذين اتخذوها غير كم لها لا اعتقادهم فيهم الكمال ولخص البغوي هذا فقال لم

استحالة المعية بالذات وما يضاهيها من مشابه الصفات ٢٨٩

يقول ذلك رفعا لمقامهم على مقام عيسى بل ردا على الذين يدعون أن الملائكة آلهة فرد عليهم كما رد على النصاري الذين يدعون التثليث ومن أدلتهم أيضا قوله تعالى (قل لا أقول لكم عندي خزائن الله ولا أعلم الغيب ولا أقول لكم إني ملك) فنفي أن يكون ملكا فدل على أنهم أفضل وتعقب بأنه إنما نفي ذلك لكونهم طلبوا منه الخزائن وعلم الغيب وأن يكون بصفة الملك من ترك الأكل والشرب والجماع وهو من نمط انكارهم أن يرسل الله بشرا مثلهم فنفي عنه أنه ملك ولا يستلزم ذلك التفضيل ومنها أنه سبحانه لما وصف جبريل ومحمدا قال في جبريل (انه لقول رسول كريم) وقال في حق النبي صلى الله تعالى عليه وسلم (وما صاحبكم بمجنون) وبين الوصفين بون بعيد وأجيب بأن المقصود من الآية رد قول الكفار إنما يعلمه بشرا ففري على الله كذبا أم به جنة لا تعداد فضائلها والموازنة بينها فالمراد أنه صلى الله تعالى عليه وسلم يتلقى القرآن من لدن حكيم عليم بواسطة ملك مقرب من صفته كيت وكيت فكان وصف جبريل بذلك تعظيما للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم لأن الرسول إذا كان بهذه الأوصاف فما بالك بالمرسل إليه فهو أرفع وأرفع وقد وصف صلى الله تعالى عليه وسلم في غير هذا الموضع بمثل ما وصف به جبريل وأعظم كقوله تعالى (انه ارسلناك شاهدا ومبشرا ونذيرا وداعيا الى الله باذنه وسراجا منيرا) الى غير ذلك وإنما نفي عنه الجنون لقولهم (يا أيها الذي نزل عليه الذكر انك لمجنون) وفي تعبيره تعالى بقوله صاحبكم نكتة لطيفة وهي تنبيههم وتبكيتهم بأنه صاحبهم الخيرون به الناشئ بين أظهرهم العارفون لعقله وصدقه وامانته لا يغيب عنكم شيء من أحواله حتى تقولوا ما تقولونه كأنه ليس بصاحبكم الذي تعرفونه وهذه نكتة بدیعة وقد افرد الزمخشري في

سواء الادب هنا وقال كلاما يستلزم تنقيص المقام المحمدي وبالغ الأثمة في الرد عليه في ذلك وهي من زلاته البشيعية وقد رددت عليه ردا ذريعا بليغا بالكتاب والسنة لم اسبق اليه في البحث الثاني من ابحاث الزيارة من كتابي الفتوحات الربانية وقد تكلمت على النفس والعندية وسبق الرحمة على الغضب لكونها من المتشابه وانجر الكلام الى البحث في الملائكة لوجود محل بحثه في الحديث الاول واقتصرت فيه هنا على هذه الزبدة وبعد جموح القلم ارجع الى ما انا بصدد من تميم الكلام على المعية فاقول قد اخرج البخاري تعليقا عن ابي هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال الله تعالى (انا مع عبدي اذا ذكرني وتحركت في شفتاه واخرجه احمد والبخاري في خالق افعال العباد والطبراني من رواية عبد الرحمن بن يزيد ابن جابر واخرجه احمد أيضا وابن ماجه والحاكم من رواية الاوزاعي لكن بلفظ ما ذكرني قال ابن بطال معنى الحديث انا مع عبدي زمان ذكره لي أي انا معه بالحفظ والكلافة لا انه معه بذاته حيث حل العبد ومعنى قوله تحركت في شفتاه أي تحركت باسمي لا ان شفتيه ولسانه تحرك بذاته تعالى لاستحالة ذلك وقال الكرماني المعية هنا معية الرحمة واما في قوله تعالى (وهو معكم اينما كنتم) فهي معية العلم يعني ان هذه أخص من المعية التي في الآية اه فقد بان لك ان معية الله تعالى الواردة في القرآن والاحاديث لم يذكر أحد من المسلمين فيها الا التفويض أو التأويل بالعلم أو ما هو أخص منه كالنصر والحفظ واما المعية بالذات فلم يقل بها أحد من أهل السنة بل ولا من المشبهة المجسمة وهم مقاتل بن سليمان ومن تبعه من الرافضة والكرامية وهم فرقة من المرجئة فانهم بالغوا في اثبات الصفات لله تعالى حتى شبهوا الله تعالى بخلقه تعالى الله سبحانه عن

اقوالهم علوا كبيرا ومع ما نسب اليهم من التشبيه لم ار أحدا نسب اليهم أنهم قالوا بالمعية بالذات فلمعلمهم تحاشوا القول بذلك لوضوح استحالة على الله تعالى وبطلانه ولاجل وضوح استحالة أولها السلف بالعلم كما مر وما رأيت أحدا من المسلمين شيئا أو بدعيا نسب اليه القول بمعية الذات الا ما ذكره الشيخ عlish في شرح أضواء الدجنة من أن رجلا يقال له الشيخ ابراهيم المواهبي الشاذلي قائل بذلك وفيما قاله تخطيط ظاهر ومناقضة بينة وغلط فاحش يظهر ذلك أن شاء الله تعالى بما ذكره لكل ذي فهم سديد وما أنا أذكر لفظ ما تحزاه له الشيخ عlish برمته ليظهر بطلانه بما تتبعه به كلمة كلمة من النقص والابطال والترفيف ونصه (قال الشيخ يذر الدين العلائي الحنفى والشيخ زكريا والشيخ برهان الدين ابن أبي شريف وجماعة الله معناه باسمائه وصفاته لا بذاته فقال الشيخ ابراهيم بن هو معناه بذاته وصفاته) فقالوا له ما الدليل على ذلك فقال قوله تعالى (وهو معكم والله معكم) ومعلوم أن الله علم على الذات فيجب اعتقاد المعية الذاتية ذوقا وعقلا لثبوتها نقلا وعقلا فقالوا له أوضح لنا ذلك فقال حقيقة المعية ملصحة شيء لا آخر سواء كانا واجبين كذات الله تعالى مع صفاته أو بخائزين كالانسان مع مثله أو واجبا وجائزا وهو معية الله تعالى لخلقه بذاته وصفاته المقنونة من قوله تعالى (والله معكم وإن الله مع المحسنين إن الله مع الصابرين) وذلك لما قدمناه من أن مدلول الاسم الكريم الله إنما هو الذات الملازمة لها الصفات المتعينة لتعلقها بجميع الممكنات وليست كمعية متحيزين لعدم مماثلته تعالى لخلقه الموصوفين بالجسمية المفتقرة للوازنها الضرورية كالحلول في الجهة الاينية الزمانية

والمكانية فتعالت معيته تعالى عن الشبيه والنظير لكمالته تعالى وارتفاعه
عن صفات خلقه (ليس كمثله شيء وهو السميع البصير) قال ولهذا قررنا انتفاء
القول بلزوم الحلول في خير الكائنات على القول بمعية الذات مع أنه
لا يلزم من معية الصفات دون الذات انفكاك الذات عن الصفات ولا بعدها
وتحيزها وسائر لوازمها وحيث لا يلزم من معية الصفات شيء بمعية الذات
له وعكسه لتلازمهما مع تعاليهما عن المكان ولوازم الامكان لانه تعالى
مباين لصفات خلقه تباينا مطلقا وقد قال العلامة الغزنوي في شرح عقائد
النسفي أن قول المعتزلة وجمهور النجارية أن الحق تعالى بكل مكان بعلمه
وقدرته وتديره دون ذاته باطل لانه لا يلزم أن من علم مكانا أن يكون
في ذلك المكان بالعلم فقط الا ان كانت صفاته تنفك عن ذاته كما هو
صفة علم الخلق لا علم الحق على أنه يلزم من القول بان الله تعالى معنا
بالعلم فقط دون الذات استقلال الصفات بنفسها دون الذات وذلك غير
معقول فقالوا له هل وافقك أحد غير الغزنوي في ذلك فقال نعم ذكر
شيخ الاسلام ابن اللبان رحمه الله تعالى في قوله تعالى (ونحن أقرب إليه
منكم ولكن لا تبصرون) أن في هذه الآية دليلا على أقربيه تعالى من
عبده قريبا حقيقيا كما يليق بذاته لتعالیه عن المكان اذ لو كان المراد
بقربه تعالى من عبده قربه بالعلم أو القدرة أو التدبير مثلا لقال ولكن
لا تعلمون ونحوه فلما قال ولكن لا تبصرون دل على ان المراد به القرب
الحقيقي المدرك بالبصر لو كشف الله عن بصرنا فان من المعلوم أن البصر
لا تعلق لادراكه بالصفات المعنوية وانما يتعلق بالحقائق المرئية وكذلك
القول في قوله تعالى (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) هو يدل أيضا على
ما قلناه لان أفعل من يدل على الاشتراك في اسم القرب وان اختلف الكيف

استحالة المعية بالذات وما يضاهيها من مشابه الصفات

والاشتراك بين قرب الصفات وقرب جبل الوريد لان قرب الصفات معنوي
وقرب جبل الوريد حسي فقي نسبة أقر بيته تعالى الى الانسان من جبل الوريد
الذي هو حقيقي دليل على أن قربته تعالى حقيقي أي بالذات اللازم لها الصفات قال
الشيخ ابراهيم وبما قررناه لكم اتفق أن يكون المراد قربته تعالى منا بصفاته دون
ذاته وأن الحق الصريح هو قربته منا بالذات أيضا اذ الصفات لا تعقل
مجردة عن الذات المتعالى اه فقال له الغلامي فما قولكم في قوله تعالى
(وهو معكم أينما كنتم) فانه يوهم أن الله تعالى في مكان فقال الشيخ ابراهيم
لا يلزم من ذلك في حقه تعالى المكان لان أين في الآية انما أطلقت لافادة معية
الله تعالى للمخاطبين في الآين اللازم لهم لا له تعالى كما قدمنا فهو مع
صاحب كل أين بلا أين اه كلامه بحروقه وأنت اذا تأملت هذا الكلام
وجدت فيه من التناقض والتخليط والغلط ونسبة التشبيه والتحيز لله تعالى
والانفصال عنه بانه تعالى ليس كمثل شئ مع اثبات صفات المخلوقين له والاستدلال
بملا دليل له فيه مالا يخفى على ذي بصيرة فمن التناقض أنه قال في أول كلامه
مع أنه لا يلزم من معية الصفات دون الذات انفكاك الذات عن الصفات
ولا بعدها وتحيزها وسائر لوازمها ثم كر على ما قال بالنقض والابطال فقال
على أنه يلزم من القول بان الله تعالى معنا بالعلم فقط دون الذات استقلال الصفات
بنفسها دون الذات وذلك غير معقول فانظر هذا التناقض الشنيع ومن التخليط
والجهل قوله الا أن كانت صفاته تنفك عن ذاته كما هو صفة علم الخلق لا علم الحق فانظر
هذا التخليط يقول عاقل ان علم الخلق الذي هو صفة لهم معنوية ذاتية يمكن
انفكاكها عنهم واستقلالها بنفسها يمكن ان يقول أحدان المعاني والاعراض
تستقل بنفسها فتقلب حيثن جوهرها ويطل كونها معنى وعرضا لقول الناظم

في تعريف الغرض والجوهر

فاول له وجنود قاما بالغير والثاني بنفس داما اه
ومن الغلط الفاحش ما ذكره من ان المعتزلة قائله بأن الله تعالى بكل
مكان بعلمه وقدرته وتديره دون ذاته اه فما عزا للمعتزلة من انهم مقرون
بأن الله تعالى علما وانه في كل مكان بعلمه معلوم بطلانه عند جميع العلماء (لان
المعتزلة ينفون جميع الصفات الواردة في الكتاب والسنة لله تعالى ويقولون
ان الله تعالى عالم بلا علم وقادر بلا قدرة الخ صفات المعاني) ولاجل ان
مذهبهم هكذا قال في فتح الباري في اول كتاب التوحيد عند بيان مذاهب اهل
الملل الزئفة نقلا عن كتاب الملل والنحل لابن حزم واما المعتزلة فعمدتهم
الكلام في الوعد والوعيد والقدر فمن قال ان القرآن ليس بمخلوق واثبت القدر
ورؤية الله تعالى في القيامة واثبت صفاته الواردة في الكتاب والسنة وان
صاحب الكبار لا يخرج بذلك عن الايمان فليس بمعتزلي وان وافقهم في سائر
مقالاتهم اه وقد مر هذا في الفصل الاول من المقدمة وقد عقد البخاري بابا في
كتاب التوحيد للرد عليهم فقال باب قوله تعالى (عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا
وان الله عنده علم الساعة) وانزله بعلمه وما تحمّل من أثى ولا تضع الا بعلمه اليه يرد
علم الساعة اه وأولت المعتزلة هذه الآيات قال في الفتح قوله تعالى انزله بعلمه
من الحجج البينة في اثبات العلم لله تعالى وحرقة المعتزلي تصرة لمذهبه فقال انزله
مثليسا بعلمه الخاص وهو تأليفه على نظم واسلوب يعجز عنه كل بليغ وتعقب بأن
نظم العبارات ليس هو نفس العلم القديم بل دال عليه ولا ضرورة تخرج الى
الحمل على غير الحقيقة التي هي الاخبار عن علم الله الحقيقي وهو من صفات
ذاته وقال المعتزلي أيضا انزله بعلمه وهو عالم فاول العلم بعالم قرأ من اثبات
العلم له مع تصريخ الآية به وقد قال تعالى (ولا يحيطون بشيء من علمه

الابما شاء) وفي قصة الخضر وموسى ما علمى وعلمك في علم الله وهذا
دأبهم في تأويل الآيات والأحاديث الصريحة قال ابن بطال في هذه الآيات
اثبات علم الله تعالى خلافا لمن قال انه عالم بلا علم ثم إذا ثبت ان علمه قديم
وجب تعلقه بكل معلوم على حقيقته بدلالة هذه الآيات وهذا التقرير يرد
عليهم في القدرة والقوة والحياة وغيرها وقال غيره ثبت ان الله مز يد بدليل
تخصيص الممكنات بوجود ما وجد منها بدلا من عدمه وعدم المعدوم منها
بدلا من وجوده ثم أما ان يكون فعله لها بصفة يصح منه بها التخصيص
والتقديم والتأخير أولا والثاني لو كان فاعلا لها لا بالصفة المذكورة لزم
صدور الممكنات عنه صدورا واحدا بغير تقديم وتأخير ولا تطویر
ولكان يلزم قدمها ضرورة استحالة تخلف المقتضى على مقتضاه الداعي فيلزم
كون الممكن واجبا والحادث قديما وهو محال فثبت انه فاعل بصفة يصح
منه بها التقديم والتأخير فهذا برهان المعقول وأما برهان المعقول فآتى كثيرة
وأحاديث كثيرة كقوله تعالى (ان ربك لعال لما يريد) ثم الفاعل
للمصنوعات بخلقه بالاختيار يكون متصفا بالعلم والقدرة لان الارادة
وهي الاختيار مشروطة بالعلم بالمراد وجود المشروط بدون شرطه محال
ولان المختار للشيء ان كان غيره قادرا عليه فغدر عليه صدور مختاره ومراره
ولما شهدت المصنوعات صدورت عن فاعلها المختار من غير تعذر كعلم قطعا
انه قادر على ايجادها وقال البيهقي بعد ان ذكر الآيات المذكورة في الباب
وغيرها مما هو في معناها كان أبو اسحاق الأسفرائني يقول معنى العلم
يعلم المعلومات ومعنى الخير يعلم ما كان قبل ان يكون ومعنى الشهيد يعلم
الغائب كما يعلم الحاضر ومعنى المحصى لا تشغله الكثرة فمن العلم وساق
عن ابن عباس في قوله تعالى (يعلم السر واخفى) قال يعلم ما امر القيد في نفسه

وما اخفى عنه مما سيفعله قبل ان يفعله ومن وجه آخر عن ابن عباس قال يعلم
بالسر الذي في نفسك و يعلم ما ستعمل غدا اه وقد اطلقنا في بيان مذهب
المعتزلة والرد عليهم لتبيين ان هذا القائل غير مميز لمذهب المعتزلة من غيره
(واما نسبة التشبيه والتحيز لله تعالى) فهو حاصل من جعله المعية بالذات
العلية تعالى الله عما يقول فاعلم ان السلف والخلف ما اجتمعوا على تأويلها
بما امر من العلم والنصر والحفظ ولم يقل أحد منهم بحملها على ظاهرها من
المعية بالذات الا لما يلزم على القول بالمعية الذاتية من المحال المقرط اذ يلزم
عليه محالان لزوما واضحا ان لم يكن صريحا كل واحد منهما كفر بالاجماع
الاول هو ان المعية بالذات اذا فرضنا ان الله تعالى مع كل مخلوق من بشر
وملك وجن وحيران في أي مكان كان وفي أي زمان لزم اتصافه تعالى
بصفات الحدوث المنفية عنه بالذات القطعية من الجهة والمكان والزمان وبيان
ذلك هو ان الله تعالى ذات والمعية حقيقتها مصاحبة شيء لا آخر فاذا كانت ذاته
العلية مصاحبة لمتحيز مختص بمكان وجهة وزمان ثبت لها تعالت عن ذلك
ما للمصاحبة له وهو في مكان وجهة قطعا لانها حكم بوجودها معه
ومصاحبتها له وقد يكون المصاحب في مكان ضيق لا يسع غيره أو متنا أو غير
ذلك وقد روى الشيخان وغيرهما عن أنس قال حدثني أبو بكر قال كنت مع
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في الغار فرأيت آثار المشركين فقلت يا رسول
الله لو ان أحدهم رفع قدمه لا يبصرنا تحت قدمه فقال عليه الصلاة والسلام
يا أبا بكر ما ظنك باثنين الله تعالى ثالثهما اه فيتحتم على كلام هذا القائل ان
الله كان بذاته في الغار وكذلك قوله تعالى (ما يكون من بحوي ثلاثة الا هو
وابعهم ولا خمسة الا هو سادسهم) الخ الآية لازم عليه على قول هذا القائل
بمعية الذات ان تكون ذاته العلية رابعة وخامسة لكل عدد من تلك

الاعداد وهذا كله مما تستك منه الاسماع ويجب صون اللسان عنه
 وبعداثباته لهذا البشاعة أى نفع فى قوله قاصدا الانفصال عنها وليست كمية
 متحيزين لعدم مماثلته تعالى لخلق الموصوفين بالجسمية المفتقرة للوازمها
 الضرورية كالحلول فى الجهة الاينية الزمانية والمكانية فتعالى معيته تعالى
 عن الشبيه والنظير الخ كلامه فإى انفصال يحصل بهذا بعدان ثبت له المعية
 الذاتية ايمكن ان يكون المخلوق الذى هو تعالى مصاحب له بذاته ليس فى جهة
 ولا مكان أو يعقل ان تحصل الصحبة والمعية بالذات العلية لذلك المخلوق
 الذى هو فى جهة ومكان وتكون الذات العلية مع معيتها وصحبته له
 ليست فى جهة ولا مكان فهذا كلام لا يعقل ولو كان منزلها لله تعالى لفوض
 الامر اليه أو أول بما أول به الخلف والسلف ومذهبه اشنع وابشع بكثير
 من المجسمة الجامعين الله تعالى مستويا على العرش بذاته الشريفة لان
 هؤلاء نسبوه الى العلو والى مكان واحد وهذا القائل نسبه الى الحلول
 فى أما كن متعددة كثيرة جدا وجهات كثيرة ومنعنا السابق لكونه مع
 النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ورفيقه فى الغار إنما هو من جهة ما يلزم عليه
 من التحيز والمكان والجهة لا من جهة الضيق والمراحة فان الملائكة
 مخلوقة وقد نصوا على انها اجسام لطيفة وقالوا للطافتها لاينا فى كون ملك
 واحد يملأ السكون وجود غيره فيه اه هذا المحال الاول والمحال الثانى
 هو أنا لو فرعنا تفرعا جدليا على ما قال هذا القائل من انه تعالى مع كل
 مخلوق بذاته لزم تعدد الذات العلية بعدد الخلائق لان كل مخلوق غير
 الاخر بديهة والله تعالى ذات قديمة فاذا كان مع كل مخلوق فى الكون
 فى آن واحد بذاته العلية لزم ضرورة تعدد الذات العلية لتباين الافراد التى
 حكم بمصاحبته لكل فرد منها وتناهى اقطارها وهذا بديهي لا يحتاج الى

التأمل ولا يدفعه ولا ينفع فيه قول هذا القائل بعد ان اثبتته فتعالت معيته
تعالى عن الشبيه والنظير وهذا هو دأب المشبهين يثبتون التشبيه ثم
يشترون بهذا اللفظ قال ابن الجوزي فهم كمن يقول قام فلان وما هو
بقائم وقعد وما هو بقاعد وجسم لا كالأجسام فيغالطون من يسمع
ويكابدون الحس والعقل اه وأما استدلاله بما لا دليل له فيه فلم أر له
نظيرا الا قول القائل كما يتداوى صاحب الخمر بالخمره فان هذا الرجل
القائل يحمل المعية على ظاهرها من جعلها بالذات لما سئل عن الدليل
على ذلك استدل بنفس الآيات المتشابهة المطلوب منه الدليل على جواز
حملها على ظاهرها التي هي قوله تعالى (وهو معكم . والله معكم . وان الله لمع
المحسنين) وهذا أيضا من باب المكابرة التي قال أهل الأصول انها جعل
الدعوى جزءا من الدليل الا انه هو جعل الدعوى هي الدليل كله لاجزاء منه
سوى انه زاد الاستدلال بآيتين أخريين من المتشابه وهما قوله تعالى
(ونحن أقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون) والثانية قوله تعالى (ونحن
أقرب اليه من جبل الوريد) فقد عزي لابن اللبان انه قال عند قوله تعالى
(ونحن أقرب اليه منكم ولكن لا تبصرون) ان في هذه الآية دليلا على
أقرب بيته تعالى من عبده قر باحقيقا كما يليق بذاته لتعالیه عن المكان اذ لو كان
المراد بقر به تعالى من عبده قر به بالعلم أو القدرة أو التدبير مثلا لقال ولكن
لا تعلمون ونحوه فلما قال ولكن لا تبصرون دل على ان المراد به القرب
الحقيقي المدرك بالبصر لو كشف الله عن بصرنا فان من المعلوم ان البصر
لا تعلق لا دراكه بالصفات المعنوية وانما يتعلق بالحقائق المرئية اه وهذا
الكلام بطلانه واضح من نفسه وهو مردود عقلا ونقلا أما بطلانه من
نفسه فلما فيه من التناقض البديهي فانه قال أولا قر باحقيقا يليق بذاته

استحالة المعية بالذات وما يظاهرها من مشابهة الصفات

لتعالیه عن المكان ثم قال بعد ذلك القرب الحقيقي المدرك بالبصر لو كشف الله عن بصرنا وهذا القرب الحقيقي المدرك بالبصر لولا الحجاب هو القرب المكاني الذي نفاه أولا لان القرب المعنوي لا يدرك بالبصر كما قال هو بنفسه والمدرك بالبصر هو القرب الحسي والحسي هو المكاني فقد اثبت اخيرا ما في أولا وايضا القرب الحقيقي من جرم متحيز لا يمكن تصويره الا بقرب المكان الذي هو محال على الله تعالى وذلك هو الذي حمل اهل السنة جميعا سلفا وخلفا على تأويل القرب في الآية بالقرب المعنوي دون الحسي وبظهور تناقض كلامه واثباته فيه القرب الحسي لله تعالى من العبد يظهر لك بطلانه عقلا وامارده نقلا فهو ان المفسرين اجمعوا على تفسير القرب في الآية بالقرب العلمي او يجعل من المجاز المرسل فقد قالوا جميعا واللفظ لروح المعاني ونحن اقرب اليه أي المحتضر المفهوم من الكلام منكم والمراد بالقرب العلم وهو من اطلاق السبب وارادة المسبب فان القرب اقوى سبب للاطلاع والعلم وقال غير واحد المراد القرب علما وقدرة أي نحن اقرب اليه في كل ذلك منكم حيث لا تعرفون من حاله الاما تشاهدونه من آثار الشدة من غير ان تقفوا على كنهها وكيفيتها واسبابها الحقيقية ولا ان تقدرُوا على مباشرة دفعها الابهما لا ينجع شيئا ونحن المسئولون لتفاصيل أحواله بعلمنا وقدرتنا أو بملائكة الموت ولكن لا تبصرون أي لا تدركون كوننا اقرب اليه منكم لجهلكم بشؤوننا وقد علمت ان الخطاب والاستدراك من تنظرون السابق والابصار من البصر بالعين تجوز به عن الادراك أي لا تدركون كنه ما يجري عليه أو هو من البصيرة بالقلب وعلى هذا يمكن ان يكون استدراكا من تنظرون أو من اقرب اليه منكم لان سياق المعنى على كل منهما وقيل اريد باقر بيته تعالى

منهم اقربية رسله عز وجل أى ورسلا الذين يقبضون روحه ويعالجون
 اخراجها اقرب اليه منكم ولكن لا تبصرونهم اه وفي كل من هذه الالوهية
 الثلاثة كفاية في الرد على ما استدل به هذا القائل بالمعية الذاتية من ان قوله
 تعالى ولكن لا تبصرون دليل على ذلك اذ لو لم يرده لقال ولكن لا تعلمون
 ونحوه فبان من الالوهية الثلاثة ان الاستدراك امامن تنظرون ويكون
 حيثئذ من البصر أو من اقرب اليه منكم ويكون حيثئذ من البصيرة أو يكون
 المراد من الاقربية اقربية الملائكة الذين يقبضون الارواح اه (قلت)
 ويمكن عندي وهو ابلغ ان يكون من اقرب اليه منكم ويكون الابصار من البصر
 بالعين على وجه الاستعارة التخيلية فان كثيرا من الصفات الالهية جار
 عليها وهي ابلغ من التصريح قال في فتح الباري نقلا عن الحافظ صلاح الدين
 العلائي و يتخرج كثير من احاديث الصفات على الاستعارة التخيلية وهي
 ان يشترك شيان في وصف ثم يعتمد لوازم احدهما حيث تكون جهة
 الاشتراك وصفا فيثبت كماله في المستعار بواسطة شيء آخر فيثبت ذلك
 في المستعار مبالغة في اثبات المشترك قال وبالجملة على هذه الاستعارة
 التخيلية يحصل التخلص من مهاوى التجسم اه وقال عياض كانت
 العرب تستعمل الاستعارة كثيرة اوهى ارفع ادوات بديع فصاحتها
 وايجازها ومنه قوله تعالى (جناح الذل) ومن هذا مخاطبة النبي صلى الله تعالى عليه
 وسلم لهم برداء الكبرياء على وجهه ونحو ذلك من هذا المعنى ومن لم يفهم
 ذلك تاه فن اجري الكلام على ظاهره افضى به الامر الى التجسيم ومن لم
 يتضح له وعلم ان الله تعالى منزّه عن الذي يقتضيه ظاهرها اما ان يكذب
 نقلتها واما ان يؤولها كان يقول مثلا استعار لغظيم سلطان الله تعالى
 وكبريائه وعظمته وجلاله المانع إدراك ابصار البشر مع ضعفها لذلك

استحالة المعية بالذات وما يضاهيها من المشابهة الطمعات

رداء الكبراء فاذا شاء تقوية ابصارهم وقلوبهم كشف عنهم حجاب هيئته
وموانع عظمتة اه فانظر هذين الكلامين واستمسك بهما ترشد دائما
اه وبيان وجه الاستعارة في الآية هو ان الاقربية في الآية معنوية وهي
مستعارة من الاقربية الحسية واثبت لها ما هو من لوازم الحسية وهو
الابصار بالعين مبالغة في القرب المعنوي على حد قول الشاعر هـ

واذا المنية انشبت اظفارها هـ الفيت كل تيممة لا تنفع
فاثبات الابصار بالعين للقرب المعنوي استعارة تخيلية وكقول الآخر
وائن نطقك بشكر برك مفصحا هـ فلسان حالي بالشكاية انطق

واثبات اللسان للحال استعارة تخيلية والمستعار منه الحال هو
الانسان المتكلم اه فقد علمت ان استدلال هذا القائل بالمعية
الذاتية بهذه الآية غلط فاحش وما قيل من التفسير في هذه الآية
مقول في قوله تعالى (ونحن اقرب اليه من حبل الوريد) قال
في روح المعاني ونحن اقرب اليه من حبل الوريد أي نعلم به وبأحواله
لا يخفى علينا شيء من خفياته على انه اطلق السبب واريد المسبب لان
القرب من الشيء في العادة سبب العلم به وبأحواله أو الكلام من باب
التمثيل ولا مجال لعله على القرب المكاني لتزهره سبحانه وتعالى عن ذلك
وحبل الوريد مثل في فرط القرب كقولهم مقعد القابلة ومقعد الازار
وقال ذو الرمة على ما في الكشف والموت أدنى لي من حبل الوريد اه
(واعلم انما ذكر من القرب في الايتين مذكور مثله في الاحاديث الصحاح)
وما قال أحد من علماء المسلمين بحمل القرب على ظاهره من القرب
المكاني وفيها ما هو أوضح في القرب المكاني من الايتين المذكورتين
فقد أخرج الشيخان من رواية شريك بن عبد الله عن أنس حديث
الاسراء وفي روايته فدنا الجبار رب العزة فتدلى حتى كان منه قاب قوسين

أَوْ أَدْنَى الْخ قَالَ الْخَطَّابِيُّ لَيْسَ فِي صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ حَدِيثُ أَشْنَعِ ظَاهِرًا وَلَا أَشْنَعِ مَذَاقًا مِنْ هَذَا الْفَصْلِ فَإِنَّهُ يَقْتَضِي تَحْدِيدَ الْمَسَافَةِ بَيْنَ أَحَدِ الْمَذْكُورِينَ وَبَيْنَ الْآخَرِ وَتَمْيِيزَ مَكَانِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا هَذَا إِلَى مَا فِي التَّدْلِي مِنَ التَّشْبِيهِ وَالتَّمْثِيلِ لَهُ بِالشَّيْءِ الَّذِي تَعْلُقُ مِنْ فَوْقَ إِلَى أَسْفَلٍ قَالَ فَعِنَ لَمْ يَبْلُغْهُ مِنْ هَذَا الْحَدِيثِ إِلَّا هَذَا الْقَدْرَ مَقْطُوعًا عَنْ غَيْرِهِ وَلَمْ يَعْتَبِرْهُ بِأَوَّلِ الْقِصَّةِ وَآخِرِهَا اشْتَبَهَ عَلَيْهِ وَجْهَهُ وَمَعْنَاهُ وَكَانَ قَصَارَاهُ أَمَّا رَدُّ الْحَدِيثِ مِنْ أَصْلِهِ وَأَمَّا الْوُقُوعُ فِي التَّشْبِيهِ وَهُمَا خَطَّتَانِ مَرْغُوبٌ عَنْهُمَا وَأَمَّا مَنْ اعْتَبَرَ أَوَّلَ الْحَدِيثِ بِآخِرِهِ فَإِنَّهُ يَزُولُ عَنْهُ الْأَشْكَالُ فَإِنَّهُ مَصْرُوحٌ فِيهِمَا بِأَنَّهُ كَانَ رُؤْيَا لِقَوْلِهِ فِي أَوَّلِهِ وَهُوَ نَائِمٌ وَفِي آخِرِهِ فَاسْتَيْقِظَ وَبَعْضُ الرُّؤْيَا يَضْرِبُ لِيَتَأَوَّلَ عَلَى الْوَجْهِ الَّذِي يَجِبُ أَنْ يَصْرَفَ إِلَيْهِ مَعْنَى التَّعْبِيرِ فِي مِثْلِهِ وَبَعْضُ الرُّؤْيَا لَا يَحْتَاجُ إِلَى ذَلِكَ بَلْ يَأْتِي كَالْمُشَاهَدَةِ أَهْ وَهَذَا كَلَامُ حَقٍّ وَلَا يَعْتَرِضُ عَلَيْهِ بَأَنْ رُؤْيَا الْأَنْبِيَاءِ وَحْيٌ كَمَا فِي الْحَدِيثِ الصَّحِيحِ لِأَنَّهُ كَوْنُهَا وَحْيًا لَا يَمْنَعُ مِنْ أَحْتِيَاجِ بَعْضِهَا إِلَى التَّعْبِيرِ فَقَدْ ثَبَتَ أَنَّ بَعْضَ مَرَايِ الْأَنْبِيَاءِ يَحْتَاجُ إِلَى التَّعْبِيرِ وَمِنْ ذَلِكَ قَوْلُ الصَّحَابَةِ لَهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي رُؤْيَا الْقَمِيصِ فَأَمَّا أَوَّلُهُ بِهِ يَارَسُولَ اللَّهِ قَالَ الدِّينُ وَفِي رُؤْيَا اللَّيْلِ قَالَ الْعِلْمُ إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ لَكِنَّهُ أَعْنَى الْخَطَّابِيُّ جَزَمَ بِأَنَّهُ كَوْنُهُ فِي الْمَنَامِ مُتَعَقِبٌ غَيْرُ صَحِيحٍ وَقَالَ أَنَّهُ حِكَايَةٌ يَحْكِيهَا أَنْسٌ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِهِ لَمْ يَعِزْهَا إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَلَا نَقْلَهَا عَنْهُ وَلَا أَضَافَهَا إِلَى قَوْلِهِ وَمَا قَالَهُ لَا تَأْثِيرَ لَهُ فِي رِوَايَةِ أَنْسٍ لِأَنَّهُ أَدْنَى أَمْرِهِ فِيهَا أَنْ يَكُونَ مَرْسَلٌ صَحَابِيٌّ فَأَمَّا أَنْ يَكُونَ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَوْ عَنْ صَحَابِيٍّ تَلْقَاهَا عَنْهُ وَمِثْلُ مَا اشْتَمَلَتْ عَلَيْهِ لَا يَقَالُ بِالرَّأْيِ فَيَكُونُ لَهُ أَحْكَمُ الرَّفْعِ وَلَوْ كَانَ لَمَّا ذَكَرَهُ تَأْثِيرُ لَمْ يَحْمَلْ حَدِيثُ أَحَدٍ رَوَى مِثْلَ ذَلِكَ عَلَى الرَّفْعِ أَصْلًا وَهُوَ خِلَافُ عَمَلِ الْمُحَدِّثِينَ قَاطِبَةً فَالتَّعْلِيلُ بِذَلِكَ مُرَدُّودٌ أَهْ

وقال الخطابي أيضا أن الذي وقع في هذه الرواية من نسبة التدلي للجبار عز وجل مخالف لعامة السلف والعلماء وأهل التفسير من تقدم منهم ومن تأخر قال وفيها أيضا لفظة أخرى تفرد بها شريك وهي قوله فعلا به فوق الخ يعني علا به جبريل إلى الجبار تعالى فقال وهو مكانه يارب خفف عنا قال والمكان لا يضاف إلى الله تعالى وإنما هو مكان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في مقامه الأول الذي قام فيه قبل هبوطه اه قال في الفتح أما ما ذكره من مخالفة السلف والخلف لرواية شريك عن أنس في التدلي ففيه نظر لما أخرجه البيهقي عن محمد بن عمرو وعن أبي سلمة عن ابن عباس في قوله تعالى (ولقد رآه نزلة أخرى) قال دنا منه ربه وهذا سند حسن وهو شاهد قوي لرواية شريك وأما التأويل الأخير فتعين وليس في السياق تصريح بإضافة المكان إلى الله تعالى اه قلت ما ذكره مما روى عن ابن عباس من لفظ دنا وقال انه شاهد لشريك ينفي عنه التفرد في روايته للتدلي غير ظاهر لان التدلي والدنو بينهما بون بعيد لان التدلي معناه النزول إلى الشيء حتى يقرب منه والدنو معناه القرب وتأويل القرب بالقرب المعنوي كما يأتي قريبا أمر واضح وأما التدلي في جانب العزيز الجبار فمستبشع جدا وقد ذكر العلماء في تأويل رواية شريك هذه ثلاثة أقوال (أحدها) أنه دنا جبريل من محمد صلى الله تعالى عليه وسلم فتدلى أي تقرب منه وقيل هو على التقديم والتأخير أي تدلى فدنا لان التدلي سبب الدنو (الثاني) تدلى له جبريل بعد الاغتصاب والارتفاع حتى رآه متدليا كما رآه مرتفعا وهذا من آيات الله حيث أقدره على أن يتدلى في الهواء من غير اعتماد على شيء ولا تمسك بشيء (الثالث) دنا جبريل

فتدلى محمد صلى الله تعالى عليه وسلم ساجدا لربه شكرا على ما أعطاه اه
قلت وهذه الاقوال الثلاثة لا يمكن تفسير رواية شريك هذه بواحد منها
لثصريحه فيها بنسبة الدنو والتدلى للجبار والاقوال الثلاثة مصرح فيها بنسبة
الدنو والتدلى للنبي وجبريل عليهما الصلاة والسلام فالاحسن والاليق ان
يفسرا بما فسرهما به عياض وغيره من العلماء مما هو مزيل لأشكالهما قاله
القاضي عياض في الشفا اضافة الدنو والقرب الى الله تعالى او من الله ليس
دنو مكان ولا قرب زمان وانما هو بالنسبة الى النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم ابانة تعظيم منزلته وشريف رتبته وبالنسبة الى الله عز وجل تأنيس
لنبيه واكرام له ويتأول فيه ما قالوه في حديث ينزل ربنا تبارك الى السماء
وحديث من تقرب مني شبرا الا آتى قريبا ويأتى أيضا حديث النزول بعد
وقد نقل القرطبي عن ابن عباس انه قال دنا الله سبحانه وتعالى قال والمعنى
امره وحكمه قال وقيل تدلى الرفرف لمحمد صلى الله تعالى عليه وسلم حتى
جلس عليه ثم دنا محمد من ربه وقال غير عياض الدنو مجاز عن القرب
المعنوى لاظهار عظيم منزلته عند ربه تعالى والتدلى طلب زيادة القرب
(وقاب قوسين) بالنسبة الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عبارة عن
لطف المحل وإيضاح المعرفة وبالنسبة الى الله تعالى اجابة سؤاله ورفع
درجته اه هذا ما قاله العلماء في هذه الكلمات المتشابهة وما تجرأ أحد منهم
على ان يفسر الدنو بالقرب الحقيقي مثل ما تجرأ عليه الرجل السابق
القائل بالمعية الذاتية في تفسير الآيتين المتقدمتين بل تكلموا في الرواية
المذكورة فيها هذه الالفاظ وقالوا أن شريكا تفرد بها كافر عن الخطابي
وقال عبد الحق أيضا في الجمع بين الصحيحين زاد فيه يعنى شريكا زيادة
مجهولة واتي فيه بالفاظ غير معروفة وقد روى الاسراء جماعة من الحفاظ

استحالة المعية بالذات وما يضاهيها من متشابه الطمعات

فلم يأت أحد منهم بما أتى به شريك وشريك ليس بالمحافظ وسبق إلى هذا أبو محمد بن حزم فقال لم نجد للبخاري ومسلم في كتابيهما شيئا لا يحتمل مخرجا لأحدَيْين غلبهما في تخريجهما الوهم مع اتقانهما وصحة معرفتهما فذكر هذا الحديث وقال فيه الفاظ معجمة والآفة من شريك من ذلك قوله إن الجبار دنا فتدلى الخ ما نقله في فتح الباري وشريك حاصل أمره أن العلماء مختلفون في أمره فمنهم من وثقه ومنهم من ضعفه وبمجموع ما خالفت فيه روايته غيره من المشهورين اثنتا عشرة مسألة أنظرها إن شئت في فتح الباري في كتاب التوحيد اه ومن الأحاديث المذكورة فيها القرب لله تعالى ما أخرجه الشيخان عن انس رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يرويه عن ربه عز وجل قال إذا تقرب العبد إلى شبرا تقربت إليه ذراعا وإذا تقرب إلى ذراعا تقربت منه باعا وإذا أتاني يمشي أتيته هرولة اه قال ابن بطال في هذا الحديث ووصف سبحانه نفسه بأنه يتقرب إلى عبده ووصف العبد بالتقرب إليه ووصفه بالآتيان والهرولة كل ذلك يحتمل الحقيقة والمجاز لحملها على الحقيقة يقتضي قطع المسافات وتداني الأجسام وذلك في حقه تعالى محال فلما استحالت الحقيقة تعين المجاز لشهرته في كلام العرب فيكون وصف العبد بالتقرب إليه شبرا وذراعا وإتيانه ومشيه معناه التقرب إليه بطاعته بإداء مفترضاته ونوافله ويكون تقربه سبحانه من عبده وإتيانه والمشي عبارة عن إثابته على طاعته وتقربه من رحمته ويكون قوله أتيته هرولة اتاه ثوابي مسرعا ونقل عن الطبري أنه إنما مثل القليل من الطاعة بالشبر منه والضعف من الكرامة والثواب بالذراع فجعل ذلك دليلا على مبلغ كرامته لمن أدام على طاعته أن ثواب عمله له على عمله الضعف وأن

الكرامة مجاوزة حده الى ما يثبته الله تعالى وقال ابن التين القرب هنا نظير ما تقدم في قوله تعالى (فكان قاب قوسين او ادنى) فان المراد به قرب الرتبة وتوفير الكرامة والهرولة كناية عن سرعة الرحمة اليه ورضى الله عن العبد وتضعيف الاجر وقال صاحب المشارق المراد بما جاء في هذا الحديث سرعة قبول توبة الله للعبد أو تيسير طاعته وتقويته عليها وتمام هدايته وتوفيقه والله اعلم وقال الراغب قرب العبد من الله التخصيص بكثير من الصفات التي يصح ان يوصف الله تعالى بها وان لم تكن على الحد الذي يوصف به الله تعالى نحو الحكمة والعلم والحلم والرحمة وغيرها وذلك يحصل بازالة القاذورات المعنوية من الجهل والطيش والغضب وغيرها بقدر طاقة البشر وهو قرب روحاني لا مدني وهو المراد بقوله اذا تقرب مني شبرا تقربت منه ذراعا وقال الخطابي في مثل مضاعفة الثواب يقبل من اقبل نحو آخر قدر شبر فاستقبله بقدر ذراع قال ويحتمل ان يكون معناه التوفيق له بالعمل الذي يقربه منه وقال الكرماني لما قامت البراهين على استحالة هذه الاشياء في حق الله تعالى وجب ان يكون المعنى من تقرب الي بطاعة قليلة جازيته بثواب كثير وكلما زاد في الطاعة ازيد في الثواب وان كانت كيفية اتيانه بالطاعة بطريق التاني تكون كيفية اتيانى بالثواب بطريق الاسراع والحاصل ان الثواب راجع على العمل بطريق الكيف والكم ولفظ القرب والهرولة مجاز على سبيل المشاكلة أو الاستعارة او ارادة لوازمها اه فقد اطلعتك على ما قاله علماء السنة في معنى القرب في هذا الحديث فهل رأيت أحدا منهم جنح الى ما قاله هذا الرجل من القرب الحقيقي فانهم يجمعون على تنزيه الله تعالى عنه واتفاقهم على هذا كاف في بطلان ما استدل به من الآيتين المذكورتين على المعية

استحالة المعية بالذات وما يقتضيه من صفات

بالذات فلم يبق من بيان بطلان ما قاله فيما مر جلبه عنه الا قوله على انه يلزم من القول بان الله تعالى معنا بالعلم فقط دون الذات استقلال الصفات بنفسها دون الذات وذلك غير معقول اه وهذا بطلانه اوضح من الشمس فان قائله فهم ان معنى المعية بالعلم انفصال الصفة عن الموصوف فقال ان هذا غير معقول وهو حقا غير معقول ولا يفهمه على هذا الوجه الا بهيمى وهو قريب مما ياتي قريبا عن الفلاسفة ولو فهم وعلم ان المعنى الحاصل بصفات المعاني انما هو من جهة التعلق المبين معناه في علم الكلام لا بنفسها هي حتى يتوهم منه فاسد العقل ما توهمه او اغتقده هذا الرجل لما قال ما قال وقد ذكر أئمة السنة كلاما شافيا في هذا المعنى بحسب التنبيه عليه ليتعلق به كل موحد لله تعالى وهو ما ذكره في فتح الباري عند قول البخاري في كتاب التوحيد الظاهر على كل شيء علمه مانعه : وشمل قوله كل شيء علم ما كان وما سيكون على سبيل الاجمال والتفصيل لان خالق المخلوقات كلها بالاختيار متصف بالعلم بهم والاقطار عليهم اما أولا فلان الاختيار مشروط بالعلم ولا يوجد المشروط دون شرطه واما ثانيا فلان المختار للشيء لو كان غير قادر عليه لتعذر مراده وقد وجدت بغير تعذر فدل على انه قادر على ايجادها واذا تقرر ذلك لم يختص علمه في تعلقه بمعلوم دون معلوم لوجوب قدمه المنافي لقبول التخصيص فثبت انه يعلم الكلليات لانها معلومات والجزئيات لانها معلومات ايضا ولانه يريد لايجاد الجزئيات والارادة للشيء المعين اثباتا ونفياً مشروطة بالعلم بذلك المراد الجزئي فيعلم المرئيات للرئين ورؤيتهم لها على الوجه الخاص وكذا المسموعات وسائر المدركات لما علم ضرورة من وجوب الكمال له واضداد هذه الصفات نقص والنقص ممتنع عليه سبحانه وتعالى وهذا

القدر كاف من الأدلة العقلية وضل من زعم من الفلاسفة انه سبحانه وتعالى يعلم الجزئيات على الوجه الكلي لا الجزئي واحتجوا بامور فاسدة منها ان ذلك يؤدي الى محال وهو تغير العلم فان الجزئيات زمانية تتغير بتغير الزمان والاحوال والعلم تابع للمعلومات في الثبات والتغير فيلزم تغير علمه والعلم قائم بذاته فتكون محال للحوادث وهو محال (والجواب ان التغير انما وقع في الاضافية) وهذا مثل رجل قام عن عين الاسطوانة ثم عن يسارها ثم امامها ثم خلفها فالرجل هو الذي يتغير والاسطوانة بحالها فانه سبحانه وتعالى عالم بما كنا عليه امس وبما نحن عليه الآن وبما نكون عليه غدا وليس هذا خبرا عن تغير علمه بل التغير جار على أحوالنا وهو عالم في جميع الاحوال على حد واحد اه وأما الأدلة السمعية على تعلق علمه تعالى بجميع المعلومات فالقرآن العظيم طافح بما ذكرناه مثل قوله تعالى (احاط بكل شيء علما) وقال (لا يغرب عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الارض ولا أصغر من ذلك ولا اكبر) وقال تعالى (اليه يرد علم الساعة وما تخرج من ثمرات من اكمامها وما تحمل من انثى ولا تضع الا بعلمه) وقال تعالى (وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها الا هو ويعلم ما في البر والبحر وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين) اه منه بحروفه هذا ما يلزم وزيادة من ابطال كلام هذا الرجل واطلنا في الرد عليه لاني لم ار احدا ممن يدعي الاسلام قال بقوله فعلت أن أهل البدع والزيغ الذين حسن الشيطان لهم بنيات الطريق والمهاوى الحائدة عن سبيل التحقيق كالتجانية يتعلقون بها ولا يألون جهدا في الانتصار والتعصب لها كما هو الواقع فابطلته غاية الابطال مع أن الذي يظهر من آخر كلام الشيخ عlish أن

هذا الرجل القائل بالمعية الذي هو الشيخ ابراهيم المواهي رجع عما كان يقول أو أقحم افحاما شديدا لقوله قال الشيخ ابراهيم فما تجرأ أحد ان يدخل معه في ذلك العهد ثم قام الشيخ زكريا والشيخ برهان الدين والجماعة فقبلوا يده وانصرفوا فقول الشيخ ابراهيم هذا دال على رجوعه لما قاله الرجل أو افحامه عن محاججته وكلام الرجل الذي اذعنوا له موافق لكلام أهل السنة والرجل هو الشيخ سيدي محمد المغربي الشاذلي شيخ الجلال السيوطي ونص ما عزا له الشيخ عlish انه قال لما ذكروا له المسألة تريدون علم ذلك ذوقا أو سماعا فقالوا سماعا فقال معية الله تعالى ازلية ليس لها ابتداء وكانت الاشياء كلها ثابتة في علمه ازلا يقينا بلا بداية لانها متعلقة به تعلقا يستحيل عليه العدم لاستحالة وجود علمه الواجب وجوده بغير معلوم واستحالة طريان تعلقه بها لما يلزم عليه من حدوث علمه تعالى بعد أن لم يكن وكما أن معيته تعالى ازلية كذلك هي ابدية ليس لها انتهاء فهو تعالى معها بعد حدوثها من العدم عينا على وفق ما في العلم يقينا وهكذا يكون الحال اينما كانت في عوالم بساطتها وتركيبها وازافتها وتجريدها من الازل الى مالا نهاية له فادهش الحاضرين بما قاله فقال لهم اعتقدوا ما قررته لكم في المعية واعتمدوه ودعوا ما ينافيه تكونوا منزهين لله تعالى حق التنزيه ومخلصين لعقولكم من شبهات التشبيه اه كلامه وهو في غاية الحسن والموافقة لاهل السنة فانه جعل المعية من تعلقات العلم ثابتة في الازل والذي هو ثابت في الازل لا بد أن يكون من صفاته القديمة اذ لا أزلي سوى ذاته تعالى وصفاته وكلامه مما يزيد استحالة المعية بالذات بيانا لانها لو تكن ازلية بالعلم وكانت بالذات لزم أن تكون حادثة لحدوث المصحوب الذي هي حاصلة له وتكون منتية

ايضا لا تنها المخلوقات الحاصلة لهم الصفة بالذات تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا وهذا آخر الكلام على استحالة المعية بالذات وهو كاف غاية الكفاية لمن أراد الله تعالى به الخير والبدعي لا يرجع عن بدعته الى يوم المصير والآن اشرع في انجاز ما قدمته من ايضاح ما ذكر البخاري عن متشابه الصفات فقد ورد في الآيات والاحاديث الصحاح نسبة الوجه له تعالى والعين والاذن واليد واليمين والاصابع والقدم والشئ والذات والشخصية والغيرة والصعود والنزول والاستواء وغير ذلك مما سيبدو ان شاء الله تعالى

(البحث الثاني بحث الوجه وما معه الى القدم)

فاقول الوجه وردت نسبته له في قوله تعالى (يريدون وجهه) وقوله تعالى (الا ابتغاء وجه ربه الاعلى : وانما نطمعكم لوجه الله) وقوله تعالى (كل شئ هالك الا وجهه) وذكر البخاري حديث جابر بن عبد الله قال لما نزلت هذه الآية (قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم) قال النبي صلى الله عليه وسلم اعوذ بوجهك فقال (او من تحت ارجلكم) فقال النبي صلى الله عليه وسلم اعوذ بوجهك قال (او يلبسكم شيئا) فقال النبي صلى الله عليه وسلم هذا ايسر اه وحديث عبد الله بن قيس عن النبي صلى الله عليه وسلم قال جنتان من فضة آيتهما وما فيهما وجنتان من ذهب آيتهما وما فيهما وما بين القوم وبين ان ينظروا الى ربهم الارداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن اه وسياق الكلام ان شاء الله تعالى على هذا الحديث الاخير في بحث الرؤية وهي الخاتمة قال ابن بطال في هذه الآية اعني (كل شئ هالك الا وجهه) وحديث جابر اعوذ بوجهك دلالة على ان الله وجهها وهو من صفة ذاته وليس بجارحة ولا كالوجوه التي نشاهدها من

المخلوقين كما نقول انه عالم ولا نقول انه كالعلماء الذين نشاهدكم وقال غيره
 دلت الآية على أن المراد بالترجمة الذات المقدسة ولو كانت صفة من
 صفات الفعل لشمها الهلاك كما شمل غيرها من الصفات وهو محال وقال
 الراغب أصل الوجه الجارحة المعروفة ولما كان الوجه أول ما يستقبل وهو
 أشرف ما في ظاهر البدن استعمل في مستقبل كل شيء وفي مبدئه وفي اشراقه
 فقبل وجه النهار وقيل وجه كذا أي ظاهره وربما اطلق الوجه على الذات
 كقولهم كرم الله وجهه وكذا قوله تعالى (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام)
 وقوله (كل شيء هالك الا وجهه) وقيل أن لفظ الوجه صلة والمعنى كل شيء
 هالك الا هو وكذا ويبقى وجه ربك وقيل المراد بالوجه القصد أي يبقى
 ما أريد به وجه الله وهذا مروي عن الثوري فإنه قال الا ما ابتغي به وجه
 الله الكريم من الاعمال الصالحة والقولان بأن المراد به الذات او ما فعل لاجله
 يتخرجان على الخلاف في جواز اطلاق شيء على الله تعالى الآتي فمن
 اجازه قال الاستثناء متصل والمراد بالوجه الذات والعرب تعبر بالاشرف
 عن الجملة ومن يحز اطلاق شيء على الله تعالى قال هو منقطع أي لكن
 هو تعالى لم يهلك أو متصل والمراد بالوجه ما عمل لاجله وقال الكرماني
 قيل المراد بالوجه في الآية والحديث الذات أو الوجود أو لفظه زائد
 والوجه الذي لا كالوجه لاستحالة حمله على العضو المعروف فتعين
 التأويل أو التفويض ولو حمل الوجه على ما قاله بعض المشبهة من أنه
 صفة تختص باسم زائد على الذات كان المعنى أن ذاته تملك الاوجه اهـ
 وقال البيهقي تكرر ذكر الوجه في القرآن والسنة الصحيحة وهو في
 بعضها صفة ذات كقوله الارداء الكبرياء على وجهه الآتي شرحه في
 الخاتمة ان شاء الله تعالى وفي بعضها بمعنى من أجل كقوله (انما نطعمكم

لوجه الله (وفي بعضها بمعنى الرضى) كقوله يريدون وجهه) الا ابتغاء وجه
 ربه الاعلى : وليس المراد الجارحة جزما اه وفي القسطلاني في الايمان عند
 حديث سعد بن أبي وقاص أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال أنك لن
 تنفق نفقة تبتغي بها وجه الله تعالى الا اوجرت عليها حتى ما تجعل في
 امرأتك اه ما نصه وجه الله من المتشابه وفيه مذهبان التفويض والتأويل
 قال العارف المحقق شمس الدين بن اللبان المصرى الشاذلي قد جاء
 ذكره في آيات كثيرة فاذا أردت أن تعلم حقيقة مظهره من الصور فاعلم
 أن حقيقته من غمام الشريعة يارق نور التوحيد ومظهره من العمل وجه
 الاخلاص فاقم وجهك للدين الاية ويدل على أن وجه الاخلاص مظهره
 بقوله تعالى (يريدون وجهه) وقوله تعالى (انما نطعمكم لوجه الله) وقوله
 عز وجل (الا ابتغاء وجه ربه الاعلى) والمراد بذلك الشاء بالاخلاص
 على أهله تعبيرا بارادة الوجه عن اخلاص النية وتنبيها على أنه مظهر
 وجهه تعالى ويدل على أن حقيقة الوجه هو بارق نور التوحيد قوله
 عز وجل (ولا تدع مع الله الها آخر لا اله الا هو كل شيء هالك الا
 وجهه) أى الا نور توحيده اه وحاصل كلامه ان له معنيين ما كان
 مرجعه الى الله تعالى لا دخل للاعمال فيه فالمراد به نور التوحيد وما
 كان منه مرجعه للاعمال فالمراد به الاخلاص اه وقد أطل في روح
 المعاني الكلام عليه عند قوله تعالى (كل من عليها فان ويبقى وجه ربك
 ذي الجلال والاكرام) واجدى ونفع قال وجه ربك أى ذاته عز وجل
 والمراد هو سبحانه وتعالى فالاضافية بيانية وحقيقة الوجه في الشاهد
 الجارحة واستعماله في الذات مجاز مرسل كاستعمال الانفس في الايدى
 فهو مجاز شائع وقيل أصله الجهة واستعماله في الذات من باب الكناية

وتفسيره بالذات هنا مبنى على مذهب الخلف القائلين بالتأويل وتعيين المراد في مثل ذلك دون مذهب السلف وفي الآية عند المؤولين كلام كثير منه ما سمعت وأقرب منه ما قيل وجهه تعالى الجهة التي امرنا عز وجل بالتوجه اليها والتقرب بها اليه سبحانه. ومزجج ذلك العمل الصالح والله جل شأنه يبقيه للعبد الى أن يجازيه عليه ولذا وصف بالبقاء أولانه بالقبول صار غير قابل للفناء لما أن الجزاء عليه قام مقامه وهو باق قلت تفسيره بالجهة التي امرنا بالتوجه اليها يدل عليه قوله تعالى (فأينما تولوا فثم وجه الله) أي تولوا وجوهكم في الصلاة فثم وجه الله أي قبلته التي رضيها الله ثم قال وقيل وجهه سبحانه الجهة التي يليها الحق أي يتولاها بفضلها ويفيضاها على الشيء من عنده أي أن ذلك باق دون الشيء في حد ذاته فانه خان في كل وقت وقيل المراد بوجهه تعالى وجه الممكن وهي جهة حيثية ارتباطه وانتسابه اليه تعالى والاضافة لادنى ملازمة فالممكن في حد ذاته أي اذا اعتبر مستقلا غير مرتبط بعلة أعني الوجود الحق كان معدوما لان ظهوره انما نشأ عن العلة ولولاها لم يك شيئا مذكورا (وقول العلامة البيضاوي لو استقرت جهات الموجودات وتفحصت وجوهها وجدتها بأسرها فانيصة في حد ذاتها الا وجه الله تعالى أي الوجه الذي يلي جهته سبحانه محمول على ذلك عند بعض المحققين وان كان قد فسر الوجه قبل ذلك بالذات) وللعلماء في تقرير كلامه اختلاف فمنهم من يجعل قوله لو استقرت الخ تنمة لتفسيره الاول ومنهم من يجعله وجهاء آخر وهو على الاول أخذ بالحاصل وعلى الثاني قيل يحتمل التطبيق على كل مذاهب الممكنات الموجودة وذلك انها اما موجودة حقيقة

بمعنى انها متصفة بالوجود اتصافا حقيقيا بان يكون الوجود زائدا عليها قائما بها وهو مذهب جمهور الحكماء والمتكلمين وأما موجوده مجازا وليس لها اتصاف حقيقى بالوجود بان يكون الوجود قائما بها بل اطلاق الموجود عليها كاطلاق الشمس على الماء واليه ذهب المتألهون من الحكماء والمحققون من الصوفية الا ان ذوق المتألهين ان علاقة المجاز ان لها نسبة مخصوصة الى حضرة الوجود الواجب على وجوه مختلفة وانحاء شتى والطرق الى الله تعالى بعدد انقاس الخلائق فالوجود عندهم جزئى حقيقى قائم بذاته لا يتصور عروضة لشيء ولا قيامه به ومعنى كون الممكن موجودا انه مظهر له وبجلى ينجلي فيه نوره فالله نور السموات والارض والممكنات بمنزلة المرايا المختلفة التى تنعكس اليها اشعة الشمس وينصبغ كل منها بصبغ يناسبه ومذاق المحققين من الصوفية ان علاقة المجاز انما بمنزلة صفات قائمة بذات الواجب سبحانه اذ ليس فى الوجود على مذاقهم ذوات متعددة بعضها واجب وبعضها ممكن بل ذات واحدة لها صفات متكررة وشؤون متعددة وتجليات متجددة قل الله ثم ذرهم والمشهور انه لا فرق بين المذاقين ووجه التطبيق على الاول ان يقال المراد من الوجه الذى يلي جهته تعالى هو الوجوب بالغير اذ الممكن وان كان موجودا حقيقة عند الجمهور لكن وجوده مستفاد من الواجب بالذات وجهه الاستفادة ليست هى الذات والاشياء آخر من الجهات والوجوه كالامكان والمعلومية والجوهرية والمرضية والبساطة والتركيب وسائر الامور العامة لان كلامها جهته الخسة ومقتضى الفطرة الامكانية البعيدة بمراحل عن الوجوب الذاتى المنافى له وانما جهة الشرف القرينة المناسبة للوجوب الذاتى جهة الوجوب بالغير فهو وجه يلي جهة الواجب ويناسبه فى كونه وجوبا وان كان بالغير ولذا يعقبه فيضان

الوجوب ولذا تسميهم يقولون الممكن مالم يجب لم يوجد ووجه التطبيق على الثاني ان يقال الوجه الذي يلي جهته تعالى هو تلك النسبة المخصوصة المصححة لاطلاق لفظ الوجود عليها ولو مجازا فالمعنى كل من عليها فان معدوم لا يصح ان يطلق لفظ الوجود عليه ولو مجازا الا باعتبار الوجه الذي يلي جهته تعالى أى النسبة المخصوصة الى حضرته وهى كونه مظهره سبحانه ووجه التطبيق على الثالث ان يقال المراد بالوجه الذى يلي جهته تعالى كونها شئونات واعتبارات له تعالى فالمعنى كل من عليها معدوم من جميع الوجوه والاعتبارات الا من الوجه الذى يلي جهته سبحانه والاعتبار الذى يحصل مقيسا اليه عز وجل وهو كونه شأن من شئونه واعتبارا من اعتباراته جل شأنه اه بحروفه وقد جلبته برمته مع طولها لمافيه من التحرير الذى لم اره بمجموعا فى هذا المعنى الذى يعبر عنه عند الصوفية ومن سار سيرهم بوحدة الوجود وفى روح المعاني عند قوله تعالى (كل شئ هالك الا وجهه) أى الا ذاته عز وجل وذلك لان وجود ما سواه سبحانه لكونه ليس ذاتيا بل مستندا الى الواجب تعالى فى كل آن قابل للعدم وعرضة له فهو كلا وجود وهذا ما اختاره غير واحد من الاجلة والكلام عليه من قبل التشييع البليغ والوجه بمعنى الذات مجاز مرسل وهو مجاز شائع وقد يختص بما شرف من الذوات وقد يعتبر ذلك هنا ويجعل نكتة للعدول عن الايايه الى ما فى النظم الجليل وفى الآية بناء على ما هو الاصل من ان اتصال الاستثناء دليل على صحة اطلاق الشئ عليه جل وعلا ويأتى الكلام على هذا مستوفى أن شاء الله تعالى ثم ذكر بعضا مما مر قريبا الى أن قال والسلف يقولون الوجه صفة نسبتها لله تعالى ولا تشتغل بكيفيتها ولا بتاويلها بعد تنزيهه عز وجل عن الجارحة اه وقال ايضا عند قوله تعالى (فاينما تولوا فثم وجه الله) مانصه الوجه الجهة كالوزن والزنة واختصاص الاضافة باعتبار كونها

مامورا بها وفيها رضاه سبحانه والى هذا ذهب الحسن ومقاتل ومجاهد
وقتادة وقيل الوجه بمعنى الذات مثله في قوله تعالى كل شيء هالك الا
وجهه الا انه جعل هذا كناية واطلاقه بما يفعل هناك وقال ابو
منصور بمعنى الجاه ويؤول الى الجلال والعظمة والجملة على هذا اعتراض
لتسليته قلوب المؤمنين بحل الذكر والصلاة في جميع الارض لا في المساجد
خاصة وفي الحديث الصحيح جعلت لى الارض مسجدا وطهورا وغيره
عليه الصلاة والسلام لم تبج له الصلاة في غير البيع والكنائس وصلاة
عيسى عليه السلام في اسفاره في غيرها كانت عن ضرورة ومن الناس
من قال الآية توطئة لنسخ القبلة وتنزيه للمعبود ان يكون في حيز وجهة
والا لكانت أحق بالاستقبال وهي محمولة على العموم غير مختصة بحال
السفر أو حال التحرى والمراد بأيها أى جهة وبالوجه الذات ووجه
الارتباط حيثئذ انه لما جرى ذكر المساجد سابقا أورد بعدها تقريرا
حكم القبلة على سبيل الاعتراض وادعى بعضهم أن هذا اصح الاقوال اه
هذا ما قيل في تأويل الوجه عند المؤولين وقس عليه كل ما جاء فيه
ذكر الوجه من الآيات والاحاديث اه (واما العين) فقد قال البخارى
في صحيحه باب قول الله تعالى ولتصنع على عيني تغذى وقوله تعالى تجرى
بأعيننا وقال تعالى ان اصنع الفلك بأعيننا وقال تعالى واصبر لحكم ربك
فانك بأعيننا وذكر البخارى في هذا الباب حديثين (الاول) عن عبد الله
ابن عمر قال ذكر الدجال عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال ان الله
لا يخفى عليكم ان الله ليس بأعور وأشار بيده الى عينه وان المسيح الدجال
أعور عين اليمنى كان عينه عنبة طافية (والثاني) عن أنس رضى الله تعالى
عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال ما بعث الله من نبي الا أنذر

قومه الاعور الكذاب انه أعور وان ربكم ليس بأعور مكتوب بين عينيه كافر اه أما الآيات فقد قال في روح المعاني عند قوله تعالى ولتصنع على عيني أى بمرأى منى وهو استعارة تمثيلية للحفظ والصون فان المصون يجعل بمرأى والصنع الاحسان قال النجاس يقال صنعت الفرس اذا أحسنت اليه والمعنى ليفعل بك الصديعة والاحسان وترى بالحنو والشفقة وأنا مراعيك ومراقبك كما يراعى الرجل الشئ بعينه اذا اعتنى به وبجعل ذلك تمثيلا يندفع ما قاله الواحدى من أن تفسير على عيني بما تقدم صحيح ولكن لا يكون فى ذلك تخصيص لموسى عليه السلام فان جميع الاشياء بمرأى من الله تعالى على أنه قد يقال هذا الاختصاص للتشريف كاختصاص عيسى عليه السلام بكلمة الله تعالى والكعبة بيت الله تعالى مع أن الكل موجود بكن وكل البيوت بيت الله سبحانه وقال قتادة المعنى لتغذى على محبتى وارادنى وهو اختيار أبى عبيدة وابن الأنبارى وزعم الواحدى أنه الصحيح اه وقال أيضا عند قوله تعالى فانك باعيننا أى فى حفظنا وحراستنا فالعين مجاز عن الحفظ ويتجوزها أيضا عن الحافظ وهو مجاز مشهور وفى الكشف هو مثل أى بحيث تراك ونكلوك وجمع العين هنا لضافته الى ضمير الواحد ولوح الزمخشري فى سورة المؤمنين الى أن فائدة الجمع الدلالة على المبالغة فى الحفظ كان معه من الله تعالى حفاظا يكلونه باعينهم وقال العلامة الطيبي أنه أفرد هنالك لافراد الفعل وهو كلامة موسى عليه السلام وهنا لما كان لتصوير الحبيب على المكاييد ومشاق التكالييف والطاعات ناسب الجمع لانها أفعال كثيرة كل منها يحتاج الى حراسة منه عز وجل اه قال الالوسى ومن نظر بعين بصيرته علم من الآيتين الفرق بين الحبيب والكليم عليهما أفضل الصلاة

وأكمل التسليم اهـ (قلت) يرد على هذا قوله أن اصنع الفلك باعيننا في حق نوح عليه السلام وإيس مجزوما بفضل نوح على موسى بل الذي قاله السيوطي في الكوكب الساطع أن الذي يلي نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم في الفضل إبراهيم ثم موسى ثم نوح ثم عيسى عليهم السلام ونصه يليه إبراهيم ثم موسى ونوح والروح الكريم عيسى : الخ وتبعه على هذا كثير من العلماء اهـ وقال أيضا عند قوله تعالى تجري باعيننا أي برأى منا وكفى به عن الحفظ أي تجري في ذلك الماء بحفظنا وكلاءنا وقيل بأوليائنا يعني نوحا عليه السلام ومن آمن معه يقال مات عين من عيون الله تعالى أي ولي من أوليائه سبحانه وقيل باعين الماء التي فجرناها وقيل بالحفظة من الملائكة عليهم السلام سماهم أعيانا وأضافهم إليه جل شأنه والاول أظهر اهـ هذا ما قيل في تفسير هذه الآيات وفي فتح الباري عند الحديثين السابقين قال الراغب العين الجارحة ويقال للحافظ للشئ المراعي له عين ومنه فلان يعني أي أحفظه ومنه قوله تعالى أو اصنع الفلك باعيننا أي نحن نراك ونحفظك ومثله تجري باعيننا وقوله ولتصنع على عيني أي بحفظي قال وتستعار العين لمعان كثيرة وقال ابن بطال احتجبت المجسمة بهذا الحديث وقالوا في قوله وأشار بيده الى عينه دلالة على أن عينه كسائر العيون وتعقب باستحالة الجسمية عليه لأن الجسم حادث وهو قديم فدل على أن المراد نفي النقص عنه وأخرج أبو داود بسند قوى على شرط مسلم من رواية أبي يونس عن أبي هريرة رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقرأها يعني قوله تعالى أن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها الى قوله تعالى أن الله كان سميعا بصيرا ويضع أصبعيه قال أبو يونس وضع أبو هريرة إبهامه على أذنه والتي تليها على عينه قال البيهقي وأراد بهذه تحقيق إثبات السمع والبصر لله ببيان محلها

من الانسان يريد ان له سمعا وبصرا لان المراد به العلم فلو كان المراد به العلم لاشار الى القلب لانه محل العلم ولم يرد بذلك الجارحة فان الله تعالى منزّه عن مشابهة المخلوقين وقال البيهقي ايضا منهم من قال العين صفة ذات كما مر في الوجه ومنهم من قال المراد بالعين الرؤية فعلى هذا فقوله ولتصنع على عيني أى لتكون بمرأى منى وكذا قوله واصبر لحكم ربك فانك باعيننا أى بمرأى منا والنون للتعظيم ومال الى ترجيح الاول لانه مذهب السلف ويتأيد بما وقع في الحديث وأشار بيده فان فيه ايماء الى الرد على من يقول معناها القدرة صرح بذلك قول من قال انها صفة ذات وقال ابن المنير وجه الاستدلال على اثبات العين لله تعالى من حديث الدجال من قوله ان الله ليس باعور من جهة ان العور عرفا عدم العين وضد العور ثبوت العين فلما نزع هذه النقيصة لزم ثبوت الكمال بضدها وهو وجود العين وهو على سبيل التمثيل والتقريب للفهم لا على معنى اثبات الجارحة قال ولاهل الكلام في هذه الصفات كالعين والوجه واليد ثلاثة اقوال أحدها انها صفة ذات اثبتها السمع ولا يهتدى اليها العقل والثاني ان العين كناية عن صفة البصر واليد كناية عن صفة القدرة والوجه كناية عن صفة الوجود والثالث امرارها على ما جاءت مفوضا معناها الى الله تعالى وقال الشيخ شهاب الدين السهروردي في كتاب العقيدة له اخبر الله في كتابه وثبت عن رسوله الاستواء والنزول والنفس واليد والعين فلا يتصرف فيها بتشبيه ولا تعطيل اذ لو لا اخبار الله ورسوله ما تجاسر عقل ان يحوم حول ذلك الحمى قال الطيبي هذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح وقال غيره لم ينقل عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ولا عن أحد من أصحابه من طريق صحيح التصريح بوجوب تأويل شيء من ذلك ولا المنع من ذكره

ومن المحال ان يأمر الله نبيه بتبليغ ما انزل اليه من ربه و يتزل عليه اليوم
 اكملت لكم دينكم ثم يترك هذا الباب فلا يميز ما يجوز نسبته اليه مما
 لا يجوز مع حظه على التبليغ عنه بقوله فليبلغ الشاهد الغائب حتى نقلوا
 اقواله وافعاله واحواله وصفاته وما فعل بحضرته فدل على انهم اتفقوا على
 الايمان بها على الوجه الذي اراده الله منها ووجب تنزيهه عن مشابهة
 المخلوقين بقوله تعالى ليس كمثله شيء وهو السميع البصير فمن اوجب
 خلاف ذلك بعدهم فقد خالف سبيلهم اه قال في الفتح لم أر في كلام أحد
 من الشراح في حمل هذا الحديث يعني حديث الدجال على معنى خطرلى فيه
 اثبات التنزيه وحسم مادة التشبيه عنه وهو ان الاشارة الى عينه صلى الله
 تعالى عليه وسلم انما هي بالنسبة الى عين الدجال فانها كانت صحيحة مثل
 هذه ثم طرأ عليها النقص ولم يستطع دفع ذلك عن نفسه اه قلت هذا المعنى
 الذى قال انما يصح لو كانت الاشارة منه صلى الله تعالى عليه وسلم بعد
 ذكر عين الدجال والامر ليس كذلك ولعل هذا هو الذى حمل العلماء على
 عدم ذكر هذا المعنى في الحديث والحق في معنى الاشارة مامر عن البيهقي
 من قوله واراد بهذه النسخ اه ثم قال وقد سئلت هل يجوز لقارىء هذا
 الحديث ان يصنع كما صنع رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاجبت
 وبالله التوفيق انه ان حضر عنده من يوافقه على معتقده وكان يعتقد تنزيه
 الله تعالى عن صفات الحدوث واراد التامس محضا جاز والاولى به الترك
 خشية ان يدخل على من يراه شبهة التشبيه تعالى الله عن ذلك اه قلت ما قاله
 من ان الاولى به الترك صحيح حسن متعين ولا سيما في هذا الزمان الفاسد
 الذى كثرت فيه الملاحدة ولا يعترض بفعله صلى الله تعالى عليه وسلم ذلك
 لان الحاضره عليه الصلاة والسلام الصحابة رضى الله تعالى عنهم ومعلوم

استحالة المعية بالذات وما يضاهاها من متشابهة الصفات ٢٣٢

ان عندهم من اليقين مالا يخاف عليهم معه دخول شبه التشبيه اه ثم اذا علمت ما قاله ائمة السنة من التفويض والتأويل في العين المذكورة في الآيات والاحاديث فاعلم ان ذلك غير مناف ولا معارض لكونه تعالى (سميعا بصيرا لثبوت الوصفين له بالادلة القطعية) لقوله تعالى وكان الله سميعا بصيرا وقوله تعالى انه هو السميع البصير وقوله تعالى قد سمع الله قول التي تجادلك وقوله تعالى ولا ينظر اليهم يوم القيامة الى غير ذلك من الآيات الكثيرة وورد في ذلك احاديث كثيرة جدا منها ما اخرج البخاري عن عائشة تعليقا قالت الحمد لله الذي وسع سمعه الاصوات فانزل الله تعالى على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها وزاد احمد وغيره بعد قولها الاصوات لقد جاءت المجادلة الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تكلمه في جانب البيت ما اسمع ما تقول فانزل الله الآية ومرادها بهذا النبي بجميع القول لان في رواية أبي عبيدة بن معن اني لاسمع كلام خولة بنت ثعلبة ويخفى على بعضه وهي تشتكي زوجها وهي تقول اكل شبابي ونثرت له بطني حتى اذا كبرت سني وانقطع ولدي ظاهر مني فما برحت حتى نزل جبريل بهذه الآيات قد سمع الله قول التي تجادلك في زوجها واخرج أبو داود وصححه ابن حبان ظاهر مني زوجي اوس ابن الصامت وهذا اصح ما قيل في تسميتها وتسمية زوجها وقيل فيهما غير ذلك ومنها ما اخرج البخاري ايضا عن أبي موسى قال كنا مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في سفر فكنا اذا علونا كبرنا فقال اربعوا على أنفسكم فانكم لا تدعون اصم ولا غائبا تدعون سميعا بصيرا قريبا ثم آتي على وأنا أقول في نفسي لاحول ولا قوة الا بالله فقال لي يا عبد الله بن قيس قل لاحول ولا قوة الا بالله فانها كنز من كنوز الجنة أو قال الادلك اه ومنها

ما أخرجه البخارى أيضا عن عائشة رضى الله تعالى عنها قالت قال النبى صلى الله تعالى عليه وسلم ان جبريل عليه السلام نادانى قال ان الله قد سمع قول قومك وما ردوا عليك ومنها ما أخرجه البخارى أيضا عن عبد الله بن عمر رفعه لا ينظر الله الى من جرثوبه خيلاء وفى صحيح مسلم عن أبى هريرة رفعه ان الله لا ينظر الى صوركم وأموالكم ولكن ينظر الى قلوبكم وفى حديث أبى جري الجهيمى رفعه ان رجلا ممن كان قبلكم لبس يردتين يتبختر فيهما فنظر الله اليه فمقته وورد فى السمع قول المصلى سمع الله لمن حمده وسنده صحيح متفق عليه بل مقطوع بمشروعيته فى الصلاة وفى فتح البارى قال ابن بطال غرض البخارى فى هذا الباب الرد على من قال ان معنى سميع بصير عليم قال ويلزم من قال ذلك ان يسويه بالاعمى الذى يعلم ان السماء خضراء ولا يراها والاصم الذى يعلم ان فى الناس اصواتا ولا يسمعها ولا شك ان من سمع وابصر ادخل فى صفة الكمال ممن انفرد بأحدهما دون الآخر فصيح ان كونه سميعا بصيرا يفيد قدرا زائدا على كونه عليمًا وكونه سميعا بصيرا يتضمن انه يسمع بسمع ويبصر ببصر كما تضمن كونه عليمًا انه يعلم بعلم ولا فرق بين اثبات كونه سميعا بصيرا وبين كونه ذا سمع وبصر قال وهذا قول أهل السنة قاطبة واحتج المعتزلى بان السمع ينشأ عن وصول الهواء المسموع الى العصب المفروش فى أصل الصماخ والله منزّه عن الجوارح واجيب بأنها عادة اجراها الله تعالى فيمن يكون حيا فيخلقه الله عند وصول الهواء الى المحل المذكور والله سبحانه وتعالى يسمع المسموعات بدون الوسائط وكذا يرى المراتب بدون المقابلة وخروج الشعاع فسدات البارى مع كونه حيا موجودا لا تشبه الذوات فكذلك صفات ذاته لا تشبه الصفات وقال البيهقى فى الانشاء والصفات السميع

من له سمع يدرك به المدركات والبصير من له بصر يدرك به المرئيات وكل
منهما في حق الباري صفة قائمة بذاته وقد افادت الآية والاحاديث الرد
على من زعم انه سميع بصير بمعنى عليم وقد مر ما أخرجه أبو داود عن
أبي هريرة من الإشارة الى الاذن والعين اه وفي ابن حجر أيضا عند حديث
أبي موسى السابق انكم لاتدعون أصم ولا غابيا قال الكرمانى لوجاهات
الرواية لاتدعون أصم ولا أعمى لسكان أظهر في المناسبة لكنه لما كان
الغائب كالاعمى في عدم الرؤية نفي لازمه ليكون ابلغ واشمل وزاد
في الحديث قريبا لان البعيد وان كان ممن يسمع ويبصر لحكته لبعده قد
لا يسمع ولا يبصر وليس المراد قرب المسافة لانه منزله عن الحلول كما لا يخفى
ومناسبة الغائب ظاهرة من أجل النهي عن رفع الصوت قال ابن بطال في هذا
الحديث نفي الآفة المانعة من السمع والآفة المانعة من النظر واثبات
كونه سميعا بصيرا قريبا يستلزم ان لاتضع اضداد هذه الصفات عليه وفيه
أيضا عند حديث عائشة ان جبريل عليه السلام الخ قال الكرمانى المقصود
من هؤلاء الاحاديث اثبات صفتي السمع والبصر وهما صفتان قديمتان
من الصفات الذاتية وعند حدث المسموع والمبصر يقع التعلق وأما المعتزلة
فقالوا انه سميع يسمع كل مسموع و بصير يبصر كل مبصر فادعوا انها
صفتان حادثتان وظواهر الآيات والاحاديث ترد عليهم ويان لزوم
حدوث الصفتين على قولهم هو انهم نفوا ان تكون لله تعالى صفة قديمة
قائمة بذاته تعالى وانه يتجدد له السمع والبصر عند تجدد المسموع والمبصر
تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا واعلم ان المعتزلة محجوجون في نفيتهم
لصفات الله تعالى القديمة بالاحاديث الكثيرة المتواترة والآيات المحكمة
ولكن اعماهم الله عن ذلك فمأهو حجة عليهم ما أخرجه البخاري عن

عائشة ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعث رجلا على سرية وكان يقرأ
لاصحابه في صلاته فيختم بقل هو الله أحد فلما رجعوا ذكروا ذلك للنبي
صلى الله تعالى عليه وسلم فقال سلوه لاي شيء يصنع ذلك فسألوه فقال لانها
صفة الرحمن وأنا أحب ان أقرأها فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
أخبروه ان الله يحبها اه قال ابن التين انما قال أنها صفة الرحمن لان فيها
اسماء وصفاته واسماؤه مشتقة من صفاته وقال غيره يحتمل ان يكون
الصحابي المذكور قال ذلك مستندا لشيء سمعه من النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم أما بطريق النصوصية وأما بطريق الاستنباط وقد أخرج
البيهقي في كتاب الاسماء والصفات بسند حسن عن ابن عباس ان اليهود أنوا
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقالوا له صف لنا ربك الذي تعبد فانزل الله
عز وجل قل هو الله أحد الخ فقال هذه صفة ربي عز وجل وعن أبي بن
كعب قال قال المشركون للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم انسب لنا ربك
فنزلت سورة الاخلاص الحديث وهو عند ابن خزيمة في كتاب التوحيد
وصححه الحاكم وفيه انه ليس شيء يولد الا يموت وليس شيء يموت الا يورث
والله لا يموت ولا يورث ولم يكن له شبه ولا عدل وليس كمثله شيء قال
البيهقي معنى قوله ليس كمثله شيء ليس كمو شيء قاله أهل قال ونظيره قوله
تعالى فان آمنوا بمثل ما آمنتم به يريد بالذي آمنتم به وهي قراءة ابن عباس
قال والكاف في قوله تعالى كمثله للتأكيده فنفى الله عنه المثلية بأكد ما يكون
من النفي وأنشد لورقة بن نوفل في عمرو بن زيد بن نفيل من آيات ودينك دين
ليس دين كمثله ه ثم اسند عن ابن عباس في قوله تعالى وله المثل الاعلى يقول
ليس كمثله شيء وفي قوله هل تعلم له سميا هل تعلم له شها أو مثلا ويأتي
الكلام مستوفى على آية ليس كمثله شيء في آخر الخاتمة ثم قال وفي حديث

استحالة المعية بالذات وما يقتضيها من صفات

الباب حجة لمن أثبت أن الله صفة وهو قول الجمهور وشذا بن حزم فقال هذه
لفظة اصطلاح عليها أهل الكلام من المعتزلة ومن تبعهم ولم تثبت عن النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم ولا عن أحد من أصحابه فإن اعترضوا بحديث
الباب فهو من أفراد سعيد بن أبي هلال وفيه ضعف قال وعلى تقدير صحته
فقل هو الله صفة الرحمن كما جاء في هذا الحديث ولا يزداد عليه بخلاف الصفة
التي يطلقونها فإنها في لغة العرب لا تطلق إلا على جوهر أو عرض كذا
قال وهو باطل فسعيد متفق على الاحتجاج به فلا يلتفت لتضعيفه له وكلامه
الآخر مردود باتفاق الجميع على إثبات الأسماء الحسنى قال الله تعالى والله
الأسماء الحسنى فادعوه بها وقال بعد أن ذكر منها جملة في آخر سورة الحشر
الأسماء الحسنى والأسماء المذكورة فيها بلغة العرب صفات فثبت أسمائه
إثبات صفاته لأنه إذا ثبت أنه سمي مثلاً فقد وصف بصفة زائدة
على الذات وهي صفة الحياة ولولا ذلك لوجب الإقتصار على ما ينبي عن
وجود الذات فقط وقد قال سبحانه وتعالى سبحانه ربك رب العزة عما
يصفون فنزه نفسه عما يصفونه به من صفة النقص ومفهومه أن وصفه
بصفة الكمال مشروع وقد قسم البيهقي وجماعة من أئمة السنة جميع الأسماء
المذكورة في القرآن وفي الأحاديث الصحيحة على قسمين أحدهما صفات
ذاته وهي ما استحقته فيما لم يزل ولا يزال والثاني صفات فعله وهي ما استحقته
فيما لا يزال دون الأزل قال ولا يجوز وصفه بالإبداًل عليه الكتاب
والسنة الصحيحة الثابتة أو اجمع عليه ثم منه ما اقترنت به دلالة العقل كالحياة
والقدرة والارادة والعلم والسمع والبصر والكلام من صفات ذاته
وكالخلق والرزق والاحياء والامانة والنفوس والعقوبة من صفات فعله
ومنه ما ثبت بنص الكتاب والسنة كالوجه واليد والعين من

صفات ذاته وكالاستواء والنزول والمجيء من صفات فعله فيجوز اثبات هذه الصفات له لثبوت الخبر بها على وجه ينفي عنه التشبيه فصفة ذاته لم تزل موجودة بذاته ولا تزال وصفة فعله ثابتة عنه ولا يحتاج في الفعل إلى مباشرة إنما أمره إذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون وقال القرطبي في المفهم اشتملت قل هو الله أحد على اسمين يتضمنان جميع أوصاف الكمال وهما الأخذ والصمد فانهما يدلان على احدية الذات المقدسة الموصوفة بجميع أوصاف الكمال (فان الواحد والاحد وان رجعا إلى أصل واحد فقد افرقا استعمالا وعرفا) فالاحدية راجعة إلى نفي التعدد والكثرة والواحد إلى أصل العدد من غير تعرض لنفي ما سواه فالأحد ثبت مدلوله ويتعرض لنفي ما سواه ولهذا يستعملونه في النفي ويستعملون الواحد في الإثبات يقال مارأيت أحدا ورأيت واحدا فالأحد في أسماء الله تعالى مشعر بوجوده الخاص الذي لا يشاركه فيه غيره وأما الصمد فانه يتضمن جميع أوصاف الكمال لأن معناه الذي انتهى سوده بحيث يصمد إليه في الخوائج كلها وهو لا يتم حقيقة إلا لله وقال ابن دقيق العيد قوله لأنها صفة الرحمن يحتمل أن يكون مراده أن فيها ذكر صفة الرحمن كما لو ذكر وصف فعبر عن الذكر بأنه الوصف وان لم يكن نفس الوصف ويحتمل غير ذلك إلا أنه لا يختص ذلك بهذه السورة لكن لعل تخصيصها بذلك لأنه ليس فيها إلا صفات الله تعالى فاختصت بذلك دون غيرها وقوله في الحديث أخبروه أن الله يحبّه قال ابن دقيق العيد يحتمل أن يكون سبب محبة الله تعالى له محبته لهذه السورة ويحتمل أن يكون لما دل عليه كلامه لأن محبته لذكر صفات الرب دالة على صحة اعتقاده قال المازري ومن تبعه (محبة الله تعالى لعباده إرادته ثوابهم وتنعيمهم) وقيل هي نفس الإثابة والتعظيم ومحبته لهم

لا يعد فيها الميل منهم اليه وهو مقدس عن الميل وقيل محبتهم له استقامتهم على طاعته والتحقيق ان الاستقامة ثمرة المحبة وحقيقة المحبة له ميلهم اليه لاستحقاقه سبحانه المحبة من جميع وجوهها اه وفيه نظر لما فيه من الاطلاق في موضع التقيد وقال ابن التين معنى محبة المخلوقين لله ارادتهم ان ينفعهم وقال القرطبي في المفهم محبة الله لعبده تقريبه له واكرامه وليست بميل ولا غرض كما هي من العبد وليست محبة العبد لربه نفس الارادة بل هي شيء زائد عليها فانه المرء يجد من نفسه انه يحب مالا يقدر على اكتسابه ولا على تحصيله والارادة هي التي تخصص الفعل ببعض وجوهه الجائزة ويحس من نفسه انه يحب الموصوفين بالصفات الجميلة والافعال الحسنة كالعلماء والفضلاء والكرماء وان لم تتعلق له بهم ارادة مخصصة والاصح الفرق فانه تعالى محبوب لمحبيه على حقيقة المحبة كما هو معروف عند من رزقه الله تعالى شيئا من ذلك فنسأل الله تعالى ان يجعلنا من محبيه المخلصين وقال البيهقي المحبة والبغض عند بعض اصحابنا من صفات الفعل فعنى محبة اكرام من أحبه ومعنى بغضه اهاتته وأما ما كان من المدح والذم فهو من قوله وقوله من كلامه وكلامه من صفات ذاته فيرجع الى الارادة فمحبة الخصال المحمودة وفاعلها يرجع الى ارادته اكرامه وبغضه الخصال المذمومة وفاعلها يرجع الى ارادته اهاتته اه وببحث المحبة طويل وقد تكفل به القاضي عياض في الشفا ثم ترجم البخاري فقال باب قول الله تبارك وتعالى (قل أدعوا الله أو ادعوا الرحمن اياما تدعوا فله الاسماء الحسنى) ثم اخرج فيه حديث جرير بن عبد الله قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا يرحم الله من لا يرحم الناس وحديث أسامة بن زيد في قصة ولد بنت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ورضي عنها قال كنا عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذ جاء رسول احدى

بناته تدعوه الى ابنها في الموت فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ارجع
فاخبرها أن الله ما أخذ وله ما أعطى وكل شيء عنده بأجل مسمى فمرها
فلتصبر ولتحتسب فاعادت الرسول أنها أقسمت ليأتيتها فقام النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم وقام معه سعد بن عبادة ومعاذ بن جبل فدفع الصبي اليه
ونفسه تقعقع كأنها في شن ففاضت عيناه فقال له سعد يا رسول الله ما هذا
فقال هذه رحمة جعلها الله في قلوب عباده وإنما يرحم الله من عباده الرحماء
اه قال ابن بطال غرض البخاري في هذا الباب اثبات الرحمة وهي من
صفات الذات فالرحمن وصف وصف الله تعالى به نفسه وهو مضمّن
لمعنى الرحمة كما تضمن وصفه بأنه عالم معنى العلم الى غير ذلك قال والمراد
برحمته ارادته تقع من سبق في علمه أنه ينفعه قال وأسماءه كلها ترجع
الى ذات واحدة وإن دل كل واحد منها على صفة من صفاته يختص الاسم
بالدلالة عليها وأما الرحمة التي جعلها في قلوب عباده فهي من صفات الفعل
وصفها بأنه خلفها في قلوب عباده وهي رقة على المرحوم وهو سبحانه
وتعالى منزّه عن الوصف بذلك فتأول بما يليق به وقال ابن التين الرحمن
والرحيم مشتقان من الرحمة وقيل هما اسمان من غير اشتقاق وقيل يرجعان
الى معنى الارادة فرحمته ارادته تنعيم من يرحمه وقيل راجعان الى تركه عقاب
من يستحق العقوبة وقال الحلبي معنى الرحمن أنه مزيج العلل لانه لما
أمر بعبادته بين حدودها وشروطها فبشر وانذر وكلف ما تحمله بنيتهم
فصارت العلل عنهم مزاحة والحجج منهم منقطعة ومعنى الرحيم انه الميثيب
على العمل فلا يضيع لعامل احسن عملا بل يثيب العامل بفضل رحمته
اضعاف عمله وقال الخطابي ذهب الجمهور الى ان الرحمن مأخوذ من الرحمة
مبنى على المبالغة ومعناه ذو الرحمة لا نظير له فيها ولذلك لا يثنى ولا يجمع

واحتج له البيهقي بحديث عبد الرحمن بن عوف في السنن مرفوعا انا الرحمن خلقت الرحم وشققت لها اسما من اسمي وكذا حديث الرحمة الذي اشتهر بالسلسل بالاولية اخرجه البخاري في التاريخ وابوداود والترمذي والحاكم من حديث عبد الله بن عمرو بن العاص بلفظ الراحمون يرحمهم الرحمن ارحموا من في الارض يرحمكم من في السماء ثم قال الخطابي فالرحمن ذو الرحمة الشاملة للعالم والرحيم فعيل بمعنى فاعل وهو يخاص بالمؤمنين قال الله تعالى (وكان بالمؤمنين رحيما) وأورد عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما انه قال الرحمن والرحيم اسمان رقيقان احدهما ارق من الاخر وعن مقاتل انه نقل عن جماعة من التابعين مثله وزاد فالرحمن بمعنى المترحم والرحيم بمعنى المتعطف ثم قال الخطابي لا معنى لدخول الرقة في شيء من صفات الله تعالى وكان المراد بها اللطف ومعناه الغموض لا الصغر الذي هو من صفات الاجسام والحديث المذكور عن ابن عباس لا يثبت لانه من رواية السكبي والسكبي متروك وكذلك مقاتل ونقل البيهقي عن الحسين بن الفضل البجلي انه نسب راوى حديث ابن عباس الى التصحيف وقال انما هو الرفيق بالفاء وقواه البيهقي بالحديث الذي اخرجه مسلم عن عائشة مرفوعا ان الله رفيق يحب الرفق ويعطي عليه ما لا يعطى على العنف واورد له شاهدا من حديث عبد الله بن مغفل ومن طريق عبد الرحمن بن يحيى ثم قال والرحمن خاص في التسمية عام في الفعل والرحيم عام في التسمية خاص في الفعل واستدل بهذه الآية على أن من حلف باسم من اسماء الله تعالى كالرحمن والرحيم انعقدت يمينه وعلى أن الكافر اذا اقر بالوحدانية للرحمن مثلا حكم باسلامه وقد خص الحلبي من ذلك ما يقع به الاشتراك كما لو قال الطباغني لا اله الا المحيي المميت فانه

لا يكون مؤمنا حتى يصرح باسم لا تأويل فيه ولو قال من ينسب الى التجسيم
من اليهود لا اله الا الذي في السماء لم يكن مؤمنا كذلك الا أن كان
عاميا لا يفقه معنى التجسيم فيكتفى منه بذلك كما في قصة الجارية التي سألت
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انت مؤمنة قالت نعم قال فإين الله قالت في
السماء قال اعتقها فانها مؤمنة وهو حديث صحيح أخرجه مسلم قلت
وسياتى الكلام مستوفى عليه في بحث الاين ثم قال وان من قال لا اله الا
الرحمن حكم باسلامه الا ان عرف انه قال ذلك عنادا وسمى غير
الله رحمانا كما وقع لأصحاب مسيلة الكذاب قال الحلبي ولو قال
اليهودي لا اله الا الله لم يكن مؤمنا حتى يقر بانه ليس كمثل شيء ولو قال
الوثني لا اله الا الله وكان يقر ان الصنم يقر به الى الله تعالى لم يكن مؤمنا حتى
يتبرأ من عبادة الصنم اهـ (ثم اعلم أن البخاري في كتاب التوحيد يسوق
الاحاديث التي وردت في الصفات المقدسة فيدخل كل حديث منها في
باب ويؤيده بآية من القرآن كما فعل في هذا الباب) وذلك للإشارة الى خروجها
عن اخبار الاحاد على طريق التنزل في ترك الاحتجاج بها في الاعتقادات وان
من انكرها خالف الكتاب والسنة جميعا وقد اخرج ابن ابي حاتم في كتاب الرد
على الجهمية بسند صحيح عن سلام بن ابي مطيع وهو شيخ شيوخ
البخاري بانه ذكر المبتدعة فقال ويلهم ماذا ينكرون من هذه الاحاديث
والله ما في الحديث شيء الا وفي القرآن مثله يقول الله تعالى (ان الله سميع
بصير ويحذركم الله نفسه والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات
مطويات يمينه ما منعك ان تسجد لما خلقت بيدي وكلم الله موسى
تكليما الرحمن على العرش استوى) ونحو ذلك فلم يزل أي سلام بن ابي مطيع
يذكر الآيات من العصر الى غروب الشمس وكأنه لمح في هذه الترجمة

بهذه الآية الى ماورد في سبب نزولها وهو ما اخرج ابن مردويه بسند ضعيف عن ابن عباس ان المشركين سمعوا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يدعو يا الله يا رحمن فقالوا كان محمد يأمرنا بدعاء إله واحد وهو يدعو إلهين فنزلت واخرج عن عائشة بسند آخر نحوه اه ثم اتكلم على الحديثين المذكورين في الترجمة الاول حديث جرير من لا يرحم لا يرحم وفي رواية لمسلم من لا يرحم الناس لا يرحمه الله قال ابن أبي جمرة يحتمل ان يكون المعنى من لا يرحم غيره بأى نوع من الاحسان لا يحصل له الثواب كما قال تعالى (هل جزاء الاحسان الا الاحسان) ويحتمل ان يكون المراد من لا تكون فيه رحمة الايمان في الدنيا لا يرحم في الآخرة أو من لا يرحم نفسه بامثال أو امر الله واجتناب نواهيه لا يرحمه الله لانه ليس له عنده عهد فتكون الرحمة الاولى بمعنى الاعمال والثانية بمعنى الجزاء أى لا يثاب الا من عمل صالحا ويحتمل ان تكون الاولى الصدقة والثانية البلاء أى لا يسلم من البلاء الا من تصدق أو من لا يرحم الرحمة التى ليست فيها شائبة اذى لا يرحم مطلقا أو لا ينظر الله بعين الرحمة الا لمن جعل في قلبه الرحمة ولو كان عمله صالحا اه (و ينبغي للبرهان يتفقد نفسه في هذه الواجهة) كلها فاقصر فيه لجأ الى الله تعالى في الاعانة عليه اه وقوله في الحديث الآخر وانا يرحم الله من عباده الرحماء في رواية شعبة ولا يرحم الله من عباده الا الرحماء والرحماء جمع رحيم وهو من صيغ المبالغة ومقتضاه ان رحمة الله تختص بمن اتصف بالرحمة وتحقق بها بخلاف من فيه ادنى رحمة ولكن ثبت في حديث عبد الله بن عمرو السابق ذكره الرحمون يرحمهم الرحمن والراحمون جمع راحم فيدخل فيه كل من فيه ادنى رحمة وقد ذكر الحربي مناسبة الايتان بلفظ الرحماء في حديث الباب بما حاصله ان لفظ الجلالة دال على العظمة

وقد عرف بالاستقراء أنه حيث ورد يكون الكلام مسوقا للتعظيم فلما ذكر هنا ناسب ذكر من كثرت رحمته وعظمته ليكون الكلام جاريا على نسق التعظيم بخلاف الحديث الآخر فان لفظ الرحمن دال على العفو فناسب ان يذكر معه كل ذي رحمة وان قلت والله تعالى اعلم اهـ (ثم ذكر البخارى ترجمة آخرى) فقال باب قول الله تعالى (ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين) وأخرج فيه حديث أبي موسى ما أحدا صبر على اذى سمعه من الله يدعون له الولد ثم يعافيه ويرزقهم اهـ والحديث يأتي الكلام عليه في بحث الاذية وقال ابن بطال تضمن هذا الباب صفتين لله تعالى صفة ذات وصفة فعل فالرزق فعل من افعاله تعالى فهو من صفات فعله لان رازقا يقتضى مرزوقا والله تعالى كان ولا مرزق وكل مالم يكن ثم كان فهو محدث والله سبحانه موصوف بأنه الرزاق ووصف نفسه بذلك قبل خلق الخلق بمعنى انه سيرزق اذا خلق المرزوقين والقوة من صفات الذات وهى بمعنى القدرة ولم يزل سبحانه وتعالى ذا قوة وقدرة ولم تزل قدرته موجودة قائمة به موجهة له حكم القادرين والمتين بمعنى القوى وهو فى اللغة الثابت الصحيح وقال البيهقى القوى التام القدرة لا ينسب اليه عجز فى حالة من الاحوال ويرجع معناه الى القدرة والقادر هو الذى له القدرة الشاملة والقدرة صفة له قائمة بذاته والمقتدر هو التام القدرة الذى لا يمتنع عليه شئ وفى الآية رد على من قال انه قادر بنفسه لا بقدرة لانه قال تعالى ذو القوة والقوة بمعنى القدرة وزعم المعتزلى ان المراد بقوله ذو القوة الشديد القوة والمعنى فى وصفه بالقوة والمثانة انه القادر البليغ الاقتدار فجرى على طريقته فى ان القدرة صفة نفسية خلافا لاهل السنة فى انها صفة قائمة به متعلقة بكل مقدور وقال غيره ككون القدرة قديمة وافاضة

الرزق حادثة لا يتناهيان لان الحادث هو التعلق وكونه رزق المخلوق بعد وجوده لا يستلزم التغير فيه لان التغير في التعلق فان قدرته لم تكن متعلقة باعطاء الرزق بل بكونه سيقع فلما وقع تعلقت به من غير ان تتغير الصفة في نفس الامر ومن ثم نشأ الاختلاف في القدرة هل هي من صفات الذات أو صفات الافعال فمن نظر في القدرة الى الاقتدار على ايجاد الرزق قال هي صفة ذات قديمة ومن نظر الى تعلق القدرة قال هي صفة فعل حادثة ولا استحالة في ذلك في الصفات الفعلية والاضافية بخلاف الذاتية اه من فتح الباري قلت لم اقف على قول لاهل السنة في ان القدرة صفة فعل حادثة وياتي ان شاء الله تعالى الكلام على الصفة الفعلية هل هي قديمة أو حادثة وعلى أنواع التعلق في آخر البحث السابع عند الكلام على القرآن اه هذا ما قيل في هذا المنزع (وأما الاذن) فلم أر لها ذكرا في الآيات وأما الاحاديث فقد أخرج أبو داود عن أبي هريرة ما مر في البحث السابق من أنه عليه الصلاة والسلام عند قوله تعالى (أن الله كان سميعا بصيرا) وضع أصبعيه قال أبو هريرة ابهامه على اذنه والتي تليها على عينه وأخرج البيهقي من حديث عقبة ابن عامر سمعت رسول الله صلى الله تعالى وسلم يقول على المنبر ان ربنا سميع بصير وأشار الى عينيه وسنده حسن وقد مر قول البيهقي وغيره من اهل السنة أن المراد بهذه الإشارة تحقيق اثبات السمع والبصر لله تعالى ببيان محلها من الانسان يريد ان الله تعالى سمعا وبصرا لا أن المراد به العلم فلو كان كذلك لا اشار الى القلب لانه محل العلم ولم يرد بذلك الجارحة فان الله تعالى منزّه عن مشابهة المخلوقين اه (قلت) فقد ظهر أن في الإشارة المذكورة الرد على المعتزلة الجاعلين السمع والبصر راجعين للعلم وأخرج البخاري عن أبي هريرة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال ما أذن الله لني ما أذن

لني أن يتغنى بالقرآن قال سفيان تفسيره يستغنى به وفي رواية لم يأذن الله
 الخ وأخرجه مسلم بلفظ ما أذن لشيء كاذنه أي بفتحيتين وأخرجه أحمد
 وابن ماجه والحاكم وصححه بلفظ أشد اذنا الى الرجل الحسن الصوت
 بالقرآن من صاحب القينة الى فيته اه قال القرطبي أصل الاذن بفتحيتين
 ان المستمع يميل باذنه الى جهة من يسمعه وهذا المعنى في حق الله تعالى
 لا يراد به ظاهره وإنما هو على سبيل التوسع على ما جرى به عرف التخاطب
 والمراد به في حق الله تعالى اكرام القاريء واجزال ثوابه لان ذلك ثمرة
 الاصغاء فالمراد من اللفظ حيثئذ لازمة وهو الرضى به المرتب عليه اجزال
 الثواب اه وأخرج البخاري عن أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله
 تعالى عليه وسلم ان الله تعالى قال من عادى لي وليا فقد أذنته بالحرب
 وما تقرب عبدى الى بشىء أحب الى مما افرضته عليه وما زال عبدى يتقرب
 الى بالنوافل حتى أحببته فكنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر
 به ويده التى يبطش بها ورجله التى يمشى بها وإن سألنى لأعطينه ولئن
 استعاذنى لأعيننه وما ترددت عن شيء أنا فاعله ترددى عن نفس المؤمن
 يكره الموت وأنا أكره مساءته اه بلفظه وأخرجه أحمد فى الزهد والبيهقى
 فيه وابن أبى الدنيا وأبو نعيم فى الحلية وأبو يعلى والبزار والطبرانى وابن
 ماجه وغير هؤلاء اه وقد استشكل كيف يكون البارى جل جلاله سمع
 العبد وبصره الخ والجواب عن ذلك من سبعة أوجه (الاول) أنه ورد على
 سبيل التمثيل والمعنى كنت سمعه وبصره فى إثارة أمرى فهو يحب طاعتي
 ويؤثر خدمتي كما يحب هذه الجوارح (ثانيها) أن المعنى كليته مشغولة
 بي فلا يصغى بسمعه الا الى ما يرضيني ولا يرى ببصره الا ما أمرته
 به (ثالثها) المعنى اجعل له مقاصده كأنه يناها بسمعه وبصره الخ (رابعها)

كنت له في النصره كسمعه وبصره ويده ورجله في المعاونة على عدوه
 (خامسها) قال الفاكهاني وابن هبيرة هو فيما يظهر أنه علي حذف مضاف
 والتقدير كنت حافظ سمعه الذي يسمع به فلا يسمع الا ما يحل استماعه
 وحافظ بصره كذلك الخ (سادسها) قال الفاكهاني يحتمل معني آخر أدق
 من الذي قبله وهو ان يكون معني سمعه مسموعه لان المصدر قد جاء
 بمعنى المفعول مثل فلان أمني بمعنى مأمولي والمعنى انه لا يسمع الا ذكرى
 ولا يلتذ الا بتلاوة كتابي ولا يأنس الا بمناجاتي ولا ينظر الا في عجائب
 ملكوتي ولا يمد يده الا بما فيه رضاي ورجله كذلك وبمعناه قال ابن هبيرة
 أيضا وقال الطوفي اتفق العلماء ممن يعتد به ان هذا مجاز وكناية عن
 نصرة العبد وتأيدته واعانته حتي كأنه سبحانه ينزل نفسه من عبده منزلة
 الآلات التي يستعين بها ولهذا وقع في رواية في يسمع وبني يصروني
 يبطش وبني يمشي قال والاتحادية زعموا أنه على حقيقته وأن الحق عين
 العبد واحتجوا بمجيء جبريل عليه السلام في صورة دحية قالوا فهو روحاني
 خلع صورته وظهر بمظهر البشر قالوا فأنه أقدر على ان يظهر في صورة
 الوجود الكلي أو بعضه تعالى الله عما يقول الظالمون غلوأ كبيرا وقال
 الخطابي هذه أمثال والمعنى توفيق الله لعبده في الاعمال التي يباشرها بهذه
 الاعضاء وتيسير المحبة له فيها بان يحفظ جوارحه عليه ويعصمه عن مواقف
 ما يكره الله من الاصغاء الى الله وبسمعه ومن النظر الى ما نهى الله عنه ببصره
 ومن البطش فيما لا يحل له يده ومن السعي الى الباطل برجله والى هذا
 نحي الداودي ومثله الكلاباذي وعبر بقوله احفظه فلا يتصرف الا في محابي لانه
 اذا احبه كره له ان يتصرف فيما يكرهه منه (سابعها) قال الخطابي أيضا
 وقد يكون عبر بذلك عن سرعة اجابة الدعاء والنجاح في الطلب وذلك أن

مساعى الانسان كلها انما تكون بهذه الجوارح المذكورة وهو منتزع عما
 تقدم لا تتحرك له جارحة الا في الله والله فهي كلها تعمل بالحق للحق وأسند
 البيهقي في الزهد عن أبي عثمان الجيزي أحد أئمة الطريق قال معناه كنت
 أسرع الى قضاء حوائجه من سماعه في الاسماع وعينه في النظر ويده في اللمس
 ورجله في المشي وحمله بعض متأخري الصوفية على ما يذكرونه من مقام
 المحو والفناء وأنه الغاية التي لا شيء وراءها وهو ان يكون قائما باقامة الله
 له محبا بمحبته له ناظرا بنظره له من غير أن تبقى له بقية تناط باسم او تقف
 علي رسم او تتعلق بأمر او توصف بوصف ومعنى هذا الكلام انه يشهد
 اقامة الله له حتى قام ومحبته له حتى احبه ونظره الي عبده حتى أقبل ناظرا
 اليه بقلبه وحمله بعض أهل الزيغ علي ما يدعون من ان العبد اذا لازم
 العبادة الظاهرة والباطنة حتى يصفون الكدورات انه يصير في معنى الحق
 تعالى الله عن ذلك وانه يغني عن نفسه جملة حتى يشهد ان الله هو الذاكر
 لنفسه الموحد لنفسه المحب لنفسه وان هذه الاسباب والرسوم تصير
 عدما صرفا في شهوده وان لم تعد في الخارج وعلى الاوجه كلها فلا
 متمسك فيه للاتحادية ولا القائلين بالوحدة المطلقة لقوله في بقية الحديث
 ولئن سألتني ولئن استعاذني فانه صريح في الرد عليهم اه وقوله في الحديث
 وما ترددت عن شيء أنا فاعله الخ وفي حديث ترددي عن موته ووقع في
 الحلية في ترجمة وهب بن منبه اني لاجد في كتب الانبياء ان الله تعالى يقول
 ما ترددت عن شيء قط ترددي عن قبض روح المؤمن الخ (قال الخطابي
 التردد في حق الله غير جائز والبداء عليه في الامور غير سائغ) ولكن
 له تأويلان أحدهما ان العبد قد يشرف على الهلاك في ايام عمره من
 داء يصيبه وفاقة تنزل به فيدعو الله فيشفيه منها ويدفع عنه مكروها

استحالة المعية بالذات وما يصاحبها من صفات

فيكون ذلك من فعله كتردد من يريد أمرا ثم يبدوله فيه فيتركه ويعرض عنه ولا بد له من لقائه اذا بلغ الكتاب أجله لان الله قد كتب الفناء على خلقه واستأثر بالبقاء لنفسه (والثاني) أن يكون معناه ما رددت رسلي في شيء أنا فاعله كترديدي اياهم في نفس المؤمن كما روى في قصة موسى وما كان من لطمه عين الملك وتردده اليه مرة بعد اخرى قال وحقيقة المعنى على الوجهين عطف الله على العبد ولطفه به وشفقته عليه وقال الكلاباذي ما حاصله انه عبر عن صفة الفعل بصفة الذات أى عن التردد بالتردد وجعل متعلق التردد اختلاف احوال العبد من ضعف ونصب الى ان تنتقل محبته في الحياة الى محبته للموت فيقبض على ذلك قال وقد يحدث الله في قلب عبده من الرغبة فيما عنده والشوق اليه والمحبة للقائه ما يشاق معه الى الموت فضلا عن إزالة الكراهة عنه فاخبر انه يكره الموت ويسوؤه ويكره الله مساءته فيزيل عنه كراهية الموت لما يورده عليه من الاحوال فيأتيه الموت وهو مؤثر له واليه مشتاق (قلت) أشهد بالله تعالى لقد رأيت والدي رحمه الله تعالى وهو في حال الصحة والعافية والغنى يحب الموت حبا لا يحبه أحد لشيء اعتقد ان من بشره بانه يموت قريبا يعطيه ما أحب في تلك البشارة وأشهد بالله لقد سمعته مرارا آخر الليل في مناجاته لربه تعالى يقول اللهم اقبضني اليك سريعا يكرر ذلك برهة من الليل وبلغني ذلك عن خالي محمد الامين وعن عم والدتي الشيخ محمد العاقب ولكني لم اشاهدهما لاني زمن حصول هذا الحال لهما كنت متغربا في المدارس النائية لطلب العلم ولكني سمعته بالتواتر من العلماء الاجلاء والفضلاء الصالحاء ومحبة أولياء الله تعالى للموت كثيرة جعلنا الله تعالى من أهل ذلك المقام بمنه وفضله وكرمه اه ثم قال وقد ورد تفعل

بمعنى فعل مثل تفكر وفكر وتدبر ودبر وتهدد وهدد والله تعالى اعلم وعن بعضهم يحتمل ان يكون تركيب الولي يحتمل ان يعيش خمسين سنة وعمره الذي كتب له سبعون فاذا بلغها فرض دعا الله بالعافية فيجيبه عشرين اخرى مثلاً فعبر عن قدر التركيب وعما انتهى اليه بحسب الاجل المكتوب بالتردد وعبر ابن الجوزي عن الثاني بان التردد للملائكة الذين يقبضون الروح وأضاف الحق ذلك لنفسه لان ترددهم عن أمره قال وهذا التردد ينشأ عن اظهار الكرامة فان قيل اذا امر الملك بالقبض كيف يقع منه التردد فالجواب انه يتردد فيما لم يحدد له فيه الوقت كان يقال لا تقبض روحه الا اذا رضى ثم ذكر جواباً ثالثاً وهو احتمال ان يكون معنى التردد اللطف به كان الملك يؤخر القبض فانه اذا نظر الى قدر المؤمن وعظم المنفعة به لاهل الدنيا احترامه فلم يبسط يده اليه فاذا ذكر أمر ربه لم يحدد بدا من امثاله وجواباً رابعاً وهو أن يكون هذا خطاباً لنا بما نعقل والرب منزله عن حقيقته بل هو من جنس قوله ومن أتاني يمشي أتيته هرولة فكما ان احداً يريد ان يضرب ولده تأديباً فتمنعه المحبة وتبعثه الشفقة فيتردد بينهما ولو كان غير الوالد كالمعلم لم يتردد بل كان يبادر الى ضربه لتأديبه فاريد تفهيمنا تحقيق المحبة للولي بذكر التردد وجوز الكرماني احتمالاً آخر وهو ان المراد انه يقبض روح المؤمن بالتسائي والتدريج بخلاف سائر الامور فانها تحصل بمجرد قول كن سريعاً دفعة وأسند البيهقي في الزهد عن الجنيد سيد الطائفة قال الكراهة هنا لما يلقي المؤمن من الموت وصعوبته وكربه وليس المعني اني اكره له الموت لان الموت يورده الى رحمة الله ومغفرته اه وعبر بعضهم عن هذا بان الموت حتم مقضي وهو مفارقة الروح للجسد ولا تحصل غالباً الا بألم عظيم جداً كما جاء عن

عمرو بن العاص انه سئل وهو يموت فقال كائن ان تنفس من خرم ابرة
وكان غصن شوك يجربه من قامتي الى هامتي وعن كعب ان عمر سأل
عن الموت فوصفه بنحو هذا فلما كان الموت بهذا الوصف والله يكره اذى
المؤمن اطلق على ذلك الكراهة ويحتمل ان تكون المساءة بالنسبة الى طول
الحياة لانها تؤدي الى اربط العمر وتنكس الخلق والرد الى اسفل سافلين
وجوز الكرماني ان يكون المراد اكره مكرهه الموت فلا أسرع بقبض
روحه فاكون كما تردد قال الشيخ أبو الفضل ابن عطاء في هذا الحديث
عظم قدر الولي لكونه خرج عن تديره الى تدير ربه وعن انتصاره لنفسه
الى انتصار الله وعن حوله وقوته بصدق توكله قال ويؤخذ منه ان لا يحكم
بالناس اذى وليا ثم لم يعاجل بمصيبة في نفسه أو ماله أو ولده بانه سلم
من انتقام الله فقد تكون مصيبته في غير ذلك مما هو أشد عليه كالمصيبة في
الدين مثلا قال ويدخل في قوله افترضت عليه الفرائض الظاهرة فعلا
كالصلاة والزكاة وغيرهما من العبادات وتركاً كالزنى والقتل وغيرهما من
المحرمات والباطنة كالعلم بالله والمحبة له والتوكل عليه والخوف منه وغير
ذلك وهي تنقسم ايضا الى افعال وتروك قال وفيه دلالة على جواز اطلاع
الولي على المغيبات باطلاع الله تعالى له ولا يمنع من ذلك ظاهر قوله تعالى
(عالم الغيب فلا يظهر على غيبه أحدا الا من ارتضى من رسول) فانه
لا يمنع دخول بعض اتباعه معه بالتبعية لصدق قولنا ما دخل على الملك
اليوم الا الوزير ومن المعلوم أنه قد يدخل معه بعض خدمه قال في
الفتح الوصف المستثنى للرسول هنا ان كان فيما يتعلق بخصوص كونه رسولا
فلا مشاركة لاحد من اتباعه فيه الا منه والا فيحتمل ما قال والعلم عند الله تعالى اه
وفي هذا الحديث فوائد جمعة استوفينا الكلام عليها في كتابنا الفتوحات

الربانية واقتصرنا هنا على المقصود من الحديث الذي هو سماعه وبصره الخ الذي هو من المتشابه الواجب التفويض له او تاويله بما ينفي الابهام الحاصل من ظاهره اهـ (وأما الفهم) فلم ار له ذكرا في حديث ولا في اثر الا ما رواه القاضي ابو يعلى عن محمد بن كعب قال كان الناس اذا سمعوا القرآن من في الرحمن لم يسمعه قط و ابو يعلى هذا هو محمد بن الحسين ابن محمد بن خلف بن الفراء الحنبلي المشبه المجسم القائل بحمل جميع ما ورد من المتشابه في الكتاب والسنة علي ظاهره وقد قال فيه ابو محمد التميمي لقد شان ابو يعلى الحنابلة شيئا لا يغسله ملء البحار وليس هو ابو يعلى احمد بن علي الموصلي صاحب المسند وقد روى هذا الاثر عنه ابن الجوزي في رسالته دفع شبهة التشبه ثم قال واعجبا من هذا الرجل كيف يثبت لله تعالى صفة من المتشابه بقول تابعي لا تصح الرواية عنه فهذا من أقبح الاشياء وقوله لا تصح الرواية عنه يعنى من حيث أن الذي روي عنه ان كان صحيح الرواية له حكم المرفوع وهو تابعي لا يصح رفعه منه ولم يسنده الى صحابي فكان مرسلا مع أن الراوي عنه من اهل التشبيه والتجسيم اهـ (البحث الثالث في اليد اليمنى والشمال والاصابع) قال البخاري في صحيحه باب لما خلقت يدي يعنى قوله تعالى (قال يا ابليس ما منعك أن تسجد لما خلقت يدي) وجاء في القرآن أن ايضايد الله فوق ايديهم وقوله تعالى (نما عجلت ايدينا انعاما) وقوله تعالى (بل يدها مبسوطتان) وقوله تعالى (والسما بنيناها بايد) وورد في الاحاديث الصحاح كثيرة من ذلك وهانا اتكلم على ما قيل في في الآيات أولا ثم اتبعه بذكر الاحاديث الواردة في ذلك ومقاله فيها علماء الحديث واقتصر في معنى الآتي علي ما ذكره فيها روح المعاني فقد جمع ما قيل فيها حتي صار ذكر غيره معه

زيادة من غير فائدة فقد قال عند قوله تعالى (لما خلت يدي) هذا عند بعض أهل التأويل من الخلف تمثيل لكونه عليه السلام معني بخلقه فان من شأن المعني به أن يعمل باليدين ومن آثار ذلك خلقه من غير توسط اب وام وكونه جسما صغيرا انطوى فيه العالم ألا كبر وكونه اهلا لان يفاض عليه مالا يفاض علي غيره الى غير ذلك من مزايا الآدمية وعند بعض آخر منهم اليد بمعنى القدرة والتثنية للتأكيد الدال على مزيد قدرته تعالى لانها ترد لمجرد التكرير نحو فارجع البصر كرتين فاريد به لازمه وهو التأكيد وذلك لان الله تعالى في خلقه افعالا مختلفة من جعله طينا نحرأ ثم جسما ذا لحم وعظم ثم نفخ الروح فيه واعطاه قوة العلم والعمل ونحو ذلك مما هو دال على مزيد قدرة خالق القوي وجوز أن يكون ذلك لاختلاف فعل آدم فقد يصدر منه افعال ملكية وافعال حيوانية وعند بعض اليد بمعنى النعمة والتثنية أما لنحو مامروأما على ارادة نعمة الدنيا ونعمة الآخرة والسلف يقولون اليد مفردة وغير مفردة ثابتة لله عز وجل على المعني اللائق به سبحانه ولا يقولون في مثل هذا الموضع انها بمعنى القدرة أو النعمة وظاهر الاخبار أن المخلوق بها مزية على غيره فقد ثبت في الصحيح انه قال سبحانه في جواب الملائكة اجعل لهم الدنيا ولنا الآخرة وعزتي وجلالي لا اجعل من خلقته يدي كمن قلت له كن فيكون واخرج ابن جرير وأبو الشيخ في العظمة والبيهقي عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال خلق الله تعالى أربعا بيده العرش وجنات عدن والقلم و آدم ثم قال لكل شيء كن فكان وجاء في غير ما خبر انه تعالى خلق التوراة بيده وفي حديث محاجة آدم وموسى عليهما السلام ما يدل على ان المخلوقية بها وصف تعظيم حيث قال له موسى أنت آدم الذي خلقك الله بيده وكذلك في حديث الشفاعة

ان أهل الموقف يأتون آدم ويقولون له آدم أبو الناس خلقتك الله تعالى بيده
ويعلم من ذلك ان ترتيب الانكار فيما منعك ان تسجد على خلق الله تعالى
إليه يديه لتأكيد الانكار وتشديد التوبيخ كأنه قيل ما منعك ان تعظم
بالسجود من هو أهل للتعظيم للعناية الربانية التي حفت إيجاده وقد ذكر
الزنجشیری هنا كلاما من عثراته الشنيعة وقع فيه الغرض منه في منصب آدم
قاصدا بذلك تأييد مذهبه من تفضيل الملائكة على الرسل فليحذر منه
فانه غلط فاحش وقال عند قوله تعالى بل يداه مبسوطتان هذا عطف على مقدر
يقتضيه المقام أي كلا ليس الشأن كما زعموا بل في غاية ما يكون من الجود
واله كما قيل أشير بتثنية اليد فان أقصى ما تنتهي إليه هم الاسخياء ان يعطوا
بكلتا يديهم وقيل اليدهنا بمعنى النعمة واريده بالتثنية نعم الدنيا ونعم الآخرة
أو النعم الظاهرة والنعم الباطنة أو ما يعطى للاستدراج وما يعطى للاكرام
وقيل وروى عن الحسن انها بمعنى القدرة وتثنيها باعتبار تعلقها بالثواب
وتعلقها بالعقاب وقيل المراد من التثنية التكثير كما في فارجمع البصر كرتين
والمراد من التكثير مجرد المبالغة في كمال القدرة وسعتها لانها متعددة
ونظير ذلك قول الشاعر هـ

فسرت أسرة طرته فغورت هـ في الحصر منه وانجذت في نجده
فلم يرد ان لذلك الرشا طرتين اذ ليس للانسان الا طرة واحدة أي
ناصية وانما أراد المبالغة وقال سلف الامة رضى الله تعالى عنهم
ان هذا من المتشابه وتقويض تأويله الى الله تعالى هو الاسلام الخ مامراه
وقال عند قوله تعالى (يد الله فوق أيديهم) هذا استئناف موكد لما قبله لانه
عبارة عن المبايعة قال في الكشف لما قال سبحانه (انما يبايعون الله) اكد
على طريقة التخييل فقال تعالى (فوق أيديهم) وانه سبحانه منزّه عن الجوارح

وصفات الاجسام وانما المعنى تقرير ان عقد الميثاق مع الرسول صلى الله تعالى عليه وسلم كعقده مع الله تعالى من غير تفاوت بينهما وفي المفتاح اما حسن التخييلية فبحسب الاستعارة بالكناية متى كانت تابعة لها كقولك فلان بين يدي انياب المنية ومخالبها ثم اذا انضم اليها المشاكلة كما في يد الله الخ كانت أحسن وأحسن يعنى ان في اسم الله تعالى استعارة بالكناية تشبيهه تعالى بالمبايع واليد استعارة تخيلية مع ان فيها أيضا مشاكلة لذكرها مع أيدي الناس وامتناع الاستعارة في اسم الله تعالى انما هو في التصريحية دون المكنية لانه لا يلزم فيها اطلاق اسمه تعالى على غيره سبحانه وروى الواحدى عن ابن كيسان اليد القوة أى قوة الله تعالى ونصرته فوق قوتهم ونصرتهم أى ثق بنصرة الله تعالى لك لا بنصرتهم وان بايعوك وقال الزجاج المعنى يد الله فى الوفاء أو فى الثواب فوق أيديهم فى الطاعة أو يد الله سبحانه فى المنة عليهم فى الهداية فوق أيديهم فى الطاعة وقيل نعمة الله تعالى بتوفيقهم لمبايعتك فوق نعمتهم وهى مبايعتهم اياك واعظم منها وفيه شئ من قوله تعالى (قل لا تمنوا على اسلامكم بل الله يمين عليكم ان هذا لكم للإيمان) وكل هذا تأويلات ارتكبتها الخلف واحسنها ما ذكر اولوا السلف يملكون الآية كما جاءت مع تنزيه الله عز وجل عن الجوارح وصفات الاجسام وكذلك يفعلون فى جميع المتشابهة ويقولون ان معرفة حقيقة ذلك فرع معرفة حقيقة الذات وانى ذلك وهيات هيات اه وقال أيضا عند قوله تعالى (مما عملت أيدينا انعاما) أى مما تولينا احداثه . بالذات من غير مدخل لغيرنا فيه لا خلقا ولا كسبا والكلام استعارة تمثيلية فيما ذكر وجوز ان يكون قد كنى عن الابدان بعمل الأيدي فيمن له ذلك ثم بعد الشروع أر يد به مأر يد به مجازا متفرعا على الكناية وقال

بعضهم المراد بالعمل الاحداث و بالايدي القدرة مجازا واوثر صيغة التعظيم والايدي مجموعة تعظيما لشأن الاثر وانه أمر عجيب وصنع غريب (قلت) ولانه وارد على وجه الامتنان لما في الانعام من المنافع الدنيوية التي لا يمكن المعاش بدونها ثم قال وقيل الايدي مجاز عن الملائكة المأمورين بمباشرة الاعمال حسبما يريد عز وجل في عالم الكون كالملائكة التصوير وملائكة نفخ الروح في الابدان بعد اكمال تصويرها ونحوهم وأنت تعلم ان الآية من المتشابهة عند السلف وهم لا يجعلون اليد مضافة اليه تعالى بمعنى القدرة افردت كيد الله فوق ايديهم أو ثبتت كخلقت يدي أو جمعت كما هنا بل يثبتون اليد له عز وجل كما اثبتها لنفسه مع التنزيه الناطق به قوله تعالى (ليس كمثله شيء) اه وقال عند قوله تعالى (والسما بنيناها بايد وانما لموسعون) أي بقوة قاله ابن عباس ومجاهد وقتادة يقال آد الرجل يشد كباع يبيع قوى وليس جمع يد وجوزها الامام وان صحت التورية وانا لموسعون القادرون من الوسع بمعنى الطاقة يقال أوسع الرجل صار ذا سعة وقدرة فالجملة تذييل اثبات السعة قدرته عز وجل كل شيء فضلا عن السماء وفيه رمز الى التعريض الذي في قوله تعالى (ومامسنا من لغوب) اه وكثير من العلماء جعل الآية من باب التورية المرشحة وهي التي يذكر فيها ما يلايم المعنى القريب الذي ليس بمراد فقوله تعالى (والسما بنيناها بايد) اراد باليد المعنى البعيد وهو القدرة وقرن بها ما يلايم القريب أعنى الجارحة المخصوصة وهو قوله بنيناها لان البناء وان كان يلايم القدرة انسب بالجارحة عرفا وقد قال في فيض الفتاح ناقلنا عن غيره واكثر متشابه القرآن كالوجه واليد والعين وايتان الرب ونحو ذلك مما لا يتضح معناه من قبيل التورية لتبادر معانيها القريبة الى الفهم مع أن المراد بها معانيها البعيدة التي لا يعلمها الا الله وحده

والراسخون في العلم على المذهب المختار عند جمهور المتأخرين من أن الوقف
 علي في العلم أو الا الله وحده علي رأي السلف وعليه يكون
 الوقف علي الله وقد مر تحرير هذا قال وانما قلت اكثر التشابهات تبعاً
 لصاحب المفتاح لان بعضها مما ينساق الذهن الى معناه المراد بلا تكلف
 كقوله تعالى بل يدها مبسوطتان اه هذا ما قيل فيما ورد من لفظ اليد في
 كتاب الله تعالى مما اطلعت عليه وقد وردت في احاديث كثيرة منها
 ما أخرجه البخاري ومسلم في حديث الشفاعة عن انس من قوله فيأتون
 آدم فيقولون يا آدم اما ترى الناس خلقك الله بيده واسجد لك ملائكته
 الخ الحديث الطويل وفي رواية أنت الذي خلقك الله بيده ونفخ فيك من
 روحه الخ ومنها ما أخرجاه عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله تعالى عليه
 وسلم قال يد الله ملاي لا يفيضها نفقة سحاء الليل والنهار وقال ارايتم
 ما انفق منذ خلق الله السموات والارض فانه لم يفيض ما في يده وقال عرشه
 على الماء ويده الاخرى الميزان يخفض ويرفع اه ومنها ما أخرجاه عن
 أبي سعيد الخدري قال قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم تكون الارض
 يوم القيامة خبزة واحدة يتكفوها الجبار بيده كما يتكفؤ أحدكم خبزته
 في السفر نزلاً لاهل الجنة الخ اه وهالنا اذكر لك كلام أهل الحديث على
 هذه الاحاديث قال في الفتح عند قول البخاري باب لما خلقت يدي
 قال ابن بطال في هذه الآيات يدين لله تعالى وهما صفتان من صفات
 ذاته وايستا بجارحتين خلافاً للشبهة من المثبتة وللجهمية من المعلقة
 ويكفي في الرد على من زعم انهما بمعنى القدرة انهم اجمعوا على أن له
 قدرة واحدة في قول المثبتة ولا قدرة له في قول النفاة لانهم يقولون
 انه قادر لذاته قلت وهذا يحاج عنه بما مر من أن التثنية باعتبار تعاقبها

بالثواب وتعلقها بالعقاب أو أنها للبالغة فلا يرد هذا على من زعم أنها
بمعنى القدرة ثم قال ويدل على أن اليدين ليستا بمعنى القدرة أن في قوله
تعالى لا بليس (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) إشارة إلى المعنى الذي
أوجب السجود فلو كانت اليد بمعنى القدرة لم يكن بين آدم وإبليس فرق
لتشاركهما فيما خلق كل منهما به وهو قدرته ولقال إبليس وإي فضيلة له
على وأنا خلقتني بقدرتك كما خلقته بقدرتك فلما قال خلقتني من نار
وخلقته من طين دل على اختصاص آدم بأن الله خلقه بيديه (قلت) هذا
اعتراض متجه ولا يرد عليه قوله تعالى (مما عملت أيدينا أنعاما) فإنها وردت
في الأنعام ولا فضل للأنعام عن غيرها لانا نقول أن هذه الآية وردت
للامتنان على بني آدم بخلق الأنعام لهم المشتملة على ما ذكر من المنافع
وعلى ما لم يذكر المقتضية شكر المنعم بها وإذا كانت للامتنان حسن أن
يوتى في خلقها بما فيه تنويه بشأنها اه ثم قال ولا جائز أن يراد باليدين
انعمتان لاستحالة خلق المخلوق بمخلوق لان النعمة مخلوقة ولا يلزم من
لونهما صفتي ذات أن يكونا جارحتين وقال ابن التين قوله ويدهما الأخرى
الميزان يدفع تاويل اليد هنا بالقدرة وكذا قوله في حديث ابن عباس
رفعه أول ما خلق الله القلم فأخذه يمينه وكتبا يديه يمينين وقال ابن
فورك قيل اليد بمعنى الذات وهذا يستقيم في مثل قوله تعالى
(مما عملت أيدينا أنعاما) بخلاف قوله (لما خلقت بيدي) فإنه سيق
لرد على إبليس فلو حمل على الذات لما اتجه الرد وقال غيره هذا يساق
مساق التمثيل للتقريب لانه عهد أن من اعتنى بشيء واهتم به باشره بيديه
فيستفاد من ذلك أن العناية بخلق آدم كانت اسم من العناية بغيره قال واليد في
اللغة تطلق لمعان كثيرة اجتمع لنا منها خمسة وعشرون معنى ما بين حقيقة

ومجاز (الاول) الجارحة (الثاني) القوة نحو داود ذا الایدی (الثالث) الملك
أن الفضل بيد الله (الرابع) العهد يد الله فوق أيديهم ومنه قولهم هذي يدي
لك بالوفاء (الخامس) الاستسلام والانقياد قال الشاعر أطاع بدأ
بالقول فهو ذلول (السادس) النعمة قال وكم لظلام الليل عندي من يده
(السابع) الذل حتى يعطوا الجزية عن يد (الثامن) التصرف أو يعفو
الذي بيده عقدة النكاح (التاسع) السلطان (العاشر) الطاعة (الحادي عشر) الجماعة
(الثاني عشر) الطريق يقال اخذتم يد الساحل (الثالث عشر) التفرق
يقال تفرقوا أيدي سبأ (الرابع عشر) الحفظ (الخامس عشر) يد
القوس أعلاها (السادس عشر) يد السيف مقبضه (السابع عشر)
يد الرمح عود القابض (الثامن عشر) جناح الطائر (التاسع عشر)
المدة يقال لا لقاء يد الدهر (العشرون) الابتداء يقال لقيته أول ذات
يدي وأعطاه عن ظهر يد (الحادي والعشرون) يد الثوب ما فضل منه
(الثاني والعشرون) يد الشيء امامه (الثالث والعشرون) الطاقة (الرابع
والعشرون) النقد بعته يدا بيد (الخامس والعشرون) لم اذكره لانه
مكرر وكذلك الطاعة مكررة في الحادي عشر مع الخامس وزاد
في القاموس الجاه والوفار ومنع الظلم وبلاد اليمز والا كل والندم والغياث
فهذه سبعة زيادة على ما مر (فلت) اذا كان في اليد هذا القدر الكثير
من المعاني العريية فكيف يسوغ لمؤمن أن يحملها في حق الله تعالى على
مالا يليق به من صفات المخلوقين مع وجود هذه المعاني الكثيرة اللائق
كثير منها في حقه تعالى فما يقع ذلك الا من عدم المبالاة بعظمة الله تعالى
وفي الفتح عند حديث ابي هريرة في قوله صلى الله تعالى عليه وسلم يد
الله ملأى فسرهابهم بالخزائن وقال اطلق اليد على الخزائن لتصرفها فيها

وقال الطيبي يجوز أن تكون ملأى ولا يغيضها وسحاء ورايتم اخباراً مترادفة
 ليد الله ويجوز أن تكون الثلاثة أوصافاً للملأى ويجوز أن يكون ارايتم
 استينافاً فيه معنى الترقى كأنه لما قيل ملأى أوهم جواز النقصان فأزيل بقوله
 لا يغيضها شيء أى لا ينقصها وقد يمتلىء الشيء ولا يغيض فقيل سحاء إشارة
 الى الغيض وقرنه بما يدل على الاستمرار من ذكر الليل والنهار ثم اتبعه
 بقوله ارايتم على تطاول المدة لانه خطاب عام والهمزة فيه للتقرير قال
 وهذا الكلام اذا اخذته بحملته من غير نظر الى مفرداته ابان زيادة الغنى
 وكال السعة والنهاية فى الجود والبسط فى العطاء اهـ (قلت) هذا الكلام
 فى غاية الظهور والحسن فان استعمال اليد فى الجود شائع فى كلامهم
 حتى انهم يستعملونها فيه حيث لا تصح يد قال الشاعر

جاد الحمى بسط اليدين بوابل هـ شكرت يديه تلاعه ووهاده

وتستعمل فى الياس ايضاً قال

وقد راينى وهن المنى وانقباضها هـ وبسط جديد الياس كفيه فى صدرى

وقد جعلوا للشمال يدا كناية عن العسر قال

اضل صواره وتضيفته هـ نظوف امرها بيد الشمال

وقال لبيد

وغداة ريع قد كشفت وقرة هـ اذا اصبحت بيد الشمال زمامها

ثم قال قوله ويده الاخرى إشارة الى أن عادة المخاطبين

تعاطى الاشياء باليدين معا فعبر عن قدرته على التصرف بذكر

اليدين لتفهم المعنى المراد بما اعتادوه وقال البيهقى ذهب بعض أهل النظر

الى أن اليد صفة ليست بجارية وكل موضع جاء ذكرها فى الكتاب

او السنة الصحيحة فالمراد تعلقها بالكائن المذكور معها كالطى والاخذ

بمقتضاها من غير عمامة وليس في ذلك تشبيه بحال اه (وأما اليمين)
فقد وردت في قوله تعالى (والسموات مطويات بيمينه) ووردت في احاديث
كثيرة منها ما أخرجه البخاري عن ابن عمر رضي الله تعالى
عنهما عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال
أن الله يقبض يوم القيامة الارض وتكون السموات
بيمينه ويقول أنا الملك وأخرجته عن أبي هريرة بلفظ يقبض
الله الارض يوم القيامة ويطوى السماء بيمينه ثم يقول أنا الملك
ابن ملوك الارض وأخرج مسلم من حديث عبد الله بن عمرو رفعه
المقسطون يوم القيامة على منابر من نور عن يمين الرحمن وكلتا يديه يمين
وكذا في حديث أبي هريرة قال آدم اخترت يمين ربي وكلتا يدي ربي يمين
وأخرج البيهقي من طريق أبي يحيى الققات عن مجاهد في تفسير قوله تعالى
(والسموات مطويات بيمينه) قال وكلتا يديه يمين وفي حديث ابن عباس
رفعه أول ما خلق الله القلم فاخذه بيمينه وكلتا يديه يمين وأخرج الشيخان
عن أبي هريرة قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من تصدق بغدل
تمر من كسب طيب ولا يصعد الى الله الا الطيب فان الله يتقبلها بيمينه
ثم يريها لصاحبها كما يري احدكم فلوه حتى تكون مثل الجبل اه (ووقع
لفظ الشمال) فيما أخرجه مسلم وأبو داود وموسى والبخاري معلقا من
رواية عمر بن حمزة عن سالم عن عبد الله بن عمر عن النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم أنه قال يطوى الله السموات يوم القيامة ثم يأخذهن
بيده اليمنى يطوى الارضين ثم يأخذهن بشماله ثم يقول أنا الملك
ابن الجبارون ابن المتكبرون اه قال البيهقي تفرد بذكر الشمال فيه عمر

ابن حمزة وقد رواه عن ابن عمر ايضا نافع وعبيد الله بن مقسم بدونها ورواه ابو هريرة وغيره عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كذلك وقال القرطبي في المفهم كذا جاءت هذه الرواية باطلاق لفظ الشمال علي يد الله تعالى علي المقابلة المتعارفة في حقنا وفي اكثر الروايات وقع التحرز عن اطلاقها علي الله حتي قال وكلتا يديه يمين لئلا يتوهم نقص في صفته سبحانه وتعالى لان الشمال في حقنا اضعف من اليمين وقال الخطابي عند حديث من تصدق بعدل تمرة الخ ذكر اليمين في هذا الحديث معناه حسن القبول فان العادة قد جرت من ذوى الادب بان تصان اليمين عن الاشياء الدنية وانما تباشر بها الاشياء التي لها قدر ومزية وليس فيما يضاف الى الله تعالى من صفة اليدين شمال لان الشمال محل النقص في الضعف وقد روى كلتا يديه يمين وليست اليد عندنا الجارحة انما هي صفة جاء بها التوقيف فنحن نطلقها ولانكيفية وهذا مذهب أهل السنة والجماعة وقال ابن العربي قوله في الحديث تقع في كف الرحمن كلام صحيح يشهد له القرآن والسنة فان الله تعالى يقول في كتابه العزيز (من ذا الذي يقرض الله قرضا حسنا) فعبّر عن نفسه الكريمة بالمستقرض فمن دفع له شيئا فقد وقع مادفع في كف المستقرض كما أنه قال مرضت فلم تعدني أفىكون المرض صفة كما انه لا يكون الكف كذلك اه وقوله أن الشمال لم تضاف الى الله تعالى في صفة اليدين ترده الرواية المارة قريبا اللهم الا ان يكون طاعنا فيها بتفرد عمر بن حمزة بها فلم يعتبرها واجاب المازري عن ذلك فقال أن اطلاق اليدين لله تعالى مؤول على القدرة وكفى عن ذلك باليدين لان افعالنا تقع باليدين فخطبنا بما نفهمه ليكون أوضح وأكد في النفوس وذكر اليمين والشمال حتي يتم التأويل لانا تناول باليمين

مانكره وبالشمال مادونه ولان اليمين في حقنا تقوى لما لا تقوى له
 الشمال ومعلوم أن السموات اعظم من الارضين فاضافها الى اليمين واضاف
 الارضين الى الشمال ليظهر التقريب في الاستعارة وان كان الله سبحانه
 وتعالى لا يوصف بان شياً في حقه اخف عليه من شيء ولا ثقل عليه من
 شيء اهـ (قلت) وقد مر عن القرطبي ان ذكرها للمقابلة وكلا الكلامين
 واضح ويدل لهما انها لم تذكر مفردة عن اليمين كما وقع في اليمين
 اهـ وقال في روح المعاني في تفسير الآية السابقة والارض جميعا قبضته يوم
 القيامة مانصه والكلام عند كثير من الخلف تمثيل لحال عظمته تعالى
 ونفاذ قدرته عز وجل وحقارة الافعال العظام التي تتحير فيها الاوهام
 بالاضافة اليها بحال من يكون له قبضة فيها الارض جميعا ويمين بها يطوى
 السموات أو بحال من يكون له قبضة فيها الارض والسموات
 ويمين بها يطوى السموات من غير ذهاب بالقبضة ولا باليمين الى جهة
 حقيقة أو مجاز بالنسبة الى المجري عليه وهو الله عز وجل وقال بعضهم
 المراد التنبيه على مزيد جلالته وعظمته عز وجل بافادة أن الارض
 جميعا تحت ملكه تعالى يوم القيامة فلا يتصرف فيها غيره تعالى شأنه
 بالكلية كما قال سبحانه (الملك يومئذ الله والسموات مطويات بيمينه)
 (للكتب) بقدرته التي لا يتعاضاها شيء وفيه رمز الى أن ما يشركونه معه عز
 وجل ارضيا كان أم سماويا مقهور تحت سلطانه جل شأنه فبالقبضة مجاز عن
 الملك أو التصرف كما يقال بلد كذا في قبضة فلان واليمين مجاز عن القدرة
 التامة وقيل القبضة مجاز عما ذكر والمراد باليمين القسم أي والسموات
 مفنيات بسبب قسمه تعالى لانه عز وجل اقسم أن يفنيها فالطى على هذا كناية
 عن الفناء واستبعاد من استبعد هذا التأويل بعيد عندي

ومن الأحاديث المذكورة في القبضة ما أخرجه أبو داود وأحمد والترمذي
والحاكم والبيهقي في السنن وصححه غير واحد عن أبي موسى عن النبي
صلي الله تعالى عليه وسلم أن الله تعالى خلق آدم من قبضة قبضها من جميع
الأرض سهلها وحزنها فلذلك تأتي بنوه أخيافاها أي مختلفين والقبضة
هنا قبضة ملك بعثه الله تعالى وأضيفت إليه تعالى لأن أفعال المملوك تنسب
إلى المالك كقوله تعالى (فطمسنا أعينهم) وأخرج ابن سعد في الطبقات
أن الله تعالى بعث إبليس فاخذ من أديم الأرض فخلق منه آدم فمن ثم
قال (أسجد لمن خلقت طينا) اه ومنها ما أخرجه ابن مردويه
عن أبي عثمان النهدي عن سلمان الفارسي قال قال رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم لما خلق الله تعالى آدم عليه السلام أخرج ذريته فقبض
يمينه فقال هؤلاء أهل الجنة ولا أبالي وقبض بالآخرى قبضة فجاء فيها كل رديء
فقال هؤلاء أهل النار ولا أبالي فخلط بعضهم ببعض فيخرج الكافر من المؤمن
والمؤمن من الكافر فذلك قوله تعالى (وتخرج الحي من الميت) والمراد
بالقبضة هنا التمييز لكل فريق بما جرت به الأقدار اه
والسلف يقولون أيضا أن الكلام تنبيه على مزيد جلالته وعظمته
عز وجل ورمز إلى أن آلهتهم أرضية أم سماوية مقهورة تحت سلطانه عز وجل إلا
أنهم لا يقولون أن القبضة مجاز عن الملك أو التصرف ولا أن اليمين مجاز عن القدرة
بل ينزهون الله تعالى عن الأعضاء والجوارح ويؤمنون بها نسبة إلى ذاته
بالمعنى الذي أراده سبحانه وكذا يفعلون في جميع الأخبار الواردة في هذا
المقام اه هذا ما قيل في معنى اليمين والشمال وكفى به (وأما الأصابع)
فليس لها ذكر في القرآن وجاءت في أحاديث منها ما أخرجه الشيخان
والترمذي والنسائي وغيرهم عن عبد الله بن مسعود قال جاء خبر من الأحبار

أو رجل إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من أهل الكتاب فقال يا أبا القاسم إن الله يمسك السموات على أصبع والارضين على أصبع والشجر والثرى على أصبع والخلائق على أصبع ثم يقول أنا الملك أنا الملك فرأيت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ضحك حتى بدت نواجذه ثم قرأ (وما أقدره الله حق قدره) زادشيبان بن عبد الرحمن تصديقا لقول الخبر وفي رواية فضيل عند البخاري تعجبا وتصديقا له وعند مسلم تعجبا بما قال الخبر تصديقا له وفي رواية جرير عنده وتصديقا له بزيادة واو واخرجه ابن خزيمة عن منصور حتى بدت نواجذه تصديقا لقوله ومنها ما أخرجه مسلم والنسائي وابن ماجه وجماعة عن ابن عمر أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قرأ هذه الآية ذات يوم على المنبر (وما أقدره الله حق قدره والارض جميعا قبضته يوم القيامة والسموات مطويات بيمينه) ورسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول هكذا بيده يقبل بها ويدبر بمجد الرب نفسه أنا الجبار أنا المتكبر أنا الملك أنا العزيز أنا الكريم فرجف برسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم المنبر حتى قلنا ليخرن به وفي صحيح مسلم عن عبد الله بن مقسم أنه نظر إلى ابن عمر كيف يحكى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال يأخذ الله تعالى سمواته وارضيه بيديه ويقول أنا الله و يقبض أصابعه ويسطها أنا الملك ومنها ما أخرجه أحمد والترمذي وصححه والبيهقي وغيرهم في حديث ابن عباس قال مر بهودي بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال يا يهودي حدثنا فقال كيف تقول يا أبا القاسم إذا وضع الله السموات على ذه والارضين على ذه والماء على ذه والجبال على ذه وسائر الخلق على ذه وأشار أبو جعفر أحد رواته بخصره أولا ثم تابع حتى بلغ الإبهام اه واخرج أحمد في كتاب السنة عن يحيى بن سعيد وجعل يحيى يشير بأصبعه يضع أصبعه على أصبع

حتى أتى على آخرها ورواه أبو بكر الخلال في كتاب السنة عن أبي بكر
المروزي عن أحمد وقال رأيت أبا عبد الله يشير بأصبع أصبع اه هذا جل
ما وقفت عليه من الأحاديث و يأتي واحد قريبا عن مسلم واذكر لك
ما قاله علماء السنة فيها قال الخطابي لم يقع ذكر الأصابع في القرآن
ولا في حديث مقطوع به وقد تقرر ان اليد ليست بجارحة حتى يتوهم من
ثبوتها ثبوت الأصابع بل هو توقيف أطلقه الشارع فلا يكيف ولا يشبه
ولعل ذكر الأصابع من تخليط اليهودي فان اليهود مشبهة وفيما يدعونه من
التورية الفاظ تدخل في باب التشبيه ولا تدخل في مذاهب المسلمين وأما
ضحكه صلى الله تعالى عليه وسلم فيحتمل الرضى والازبكار وأما قول الراوى
تصديقاله فظن منه وحسبان وقد جاء الحديث من عدة طرق ليس فيها هذه
الزيادة وعلى تقدير صحتها فقد يستدل بحمرة الوجه على الخجل وبصفرة
على الوجع ويكون الأمر بخلاف ذلك فقد تكون الحمرة لأمر حدث
في البدن كشوران الدم والصفرة لثوران خلط من مرار وغيره وعلى تقدير
ان يكون ذلك محفوظا فهو محمول على تأويل قوله تعالى (والسماوات
مطويات يمينه) أى قدرته على طيها وسهولة الأمر عليه في جمعها بمنزلة
من جمع شيئا في كفه واستقل بحمله من غير ان يجمع كفه عليه بل يقله
بعض أصابعه وقد جرى في أمثالهم فلان يقل كذا بأصبعه ويعمله
بخنصره اه وقد قال ابن العربي الحكمة في ذكر الأصابع ان ما يقلب
بالأصابع يكون أيسر وأهون وأسرع فأراد الباري ان يهون عند قدرته
مقدار السماوات والارض والمخلوقات وأراد في جعل القلب بين أصبعين
الإشارة بذلك الى سرعة تقلبه وحقارته وخفائه وهو والمخلوقات سواء
في حقارة ذلك عنده وحقارته بالاضافة الى قدرته وقيل كنى بالأصبعين

عن اللتين لمة من الملك له في الایعاد بالخیر وتصديق الحق و لمة من الشيطان
 في الایعاد بالشر وتكذيب الحق اه وقد تعقب بعضهم انكار ورود
 الاصابع لو رودها في عدة احاديث كالحديث الذي أخرجه مسلم ان قلب
 ابن آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن قال في الفتح وهذا لا يرد عليه لانه
 انما في القطع كما مر عنه وقال ابن التين تكلف الخطابي في تأويل الاصبع
 وبالغ حتى جعل ضحكه صلى الله تعالى عليه وسلم تعجبا وانكارا لما قال
 الخبر ورد ما وقع في الرواية الاخرى فضحك صلى الله تعالى عليه وسلم
 تعجبا وتصديقا بأنه على قدر ما فهم الراوى قال النووى وظاهر السياق انه
 ضحك تصديقا له بدليل قراءته الآية التي تدل على صدق ما قال الخبر
 (والاولى) في هذه الاشياء الكف عن التأويل مع اعتقاد التنزيه فان كل
 ما يستلزم النقص من ظاهره غير مراد اه وقال القرطبي في المفهم قواه ان
 الله يمسك الخ الحديث هذا كله قول اليهودى وهم يعتقدون التجسيم وان
 الله شخص ذو جوارح كما يعتقد غلاة المشبهة من هذه الامة وضحك
 النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انما هو للتعجب من جهل اليهودى ولهذا
 قرأ عند ذلك وما قدروا الله حق قدره أى ما عرفوه حق معرفته ولا عظموه
 حق عظمتة فهذه الرواية هي الصحيحة المحققة وأما من زاد وتصديقا له
 فليست بشيء فانها من قول الراوى وهي باطلة لان النبي صلى الله تعالى
 عليه وسلم لا يصدق المحال وهذه الاوصاف في حق الله محال اذ لو كان
 ذا يد وأصابع وجوارح كان كواحد منا فكان يجب له من الافتقار
 والحدوث والنقص والعجز ما يجب لنا ولو كان كذلك لاستحال ان يكون
 لها اذ لو جازت الالهية لمن هذه صفته لصحت للدجال وهو محال والمفضى
 اليه كذب فقول اليه دى كذب ومحال ولذلك انزل الله في الرد عليه

وما قدروا الله حق قدره وإنما تعجب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم من جهله فظن الراوى ان ذلك التعجب تصديق له وليس كذلك فان قيل قد صح حديث ان قلوب بني آدم بين أصبعين من أصابع الرحمن فالجواب انه اذا جاءنا مثل هذا في الكلام الصادق تأواناه أو توقفنا فيه الى ان يتبين وجهه مع القطع باستحالة ظاهره لضرورة صدق من دلت المعجزة على صدقه وأما اذا جاءنا على لسان من يجوز عليه الكذب بل على لسان من أخبر الصادق عن نوعه بالكذب والتحريف كذبناه وقبحناه ثم لو سلمنا ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم صرح بتصديقه لم يكن ذلك تصديقه في المعنى بل في اللفظ الذي نقله من كتابه عن نبيه ونقطع بأن ظاهره غير مراد اه قال في الفتح وهذا الذي نحى اليه أخيراً اولى مما ابتدأ به لما فيه من الطعن على ثقة الرواة ورد الاخبار الثابتة ولو كان الامر بخلاف ما فهمه الراوى بالظن للزم منه تقرير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على الباطل وسكوته عن الانكار وحاشا لله من ذلك وقد اشتد انكار ابن خزيمة على من ادعى ان الضحك المذكور كان على سبيل الانكار فقال بعد ان أورد هذا الحديث في كتاب التوحيد من صحيحه بطريقه قد اجل الله نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم عن ان يوصف به بخضرته بما ليس من صفاته فيجعل بدل الانكار والغضب على الوصف ضحكا بل لا يصف النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بهذا الوصف من يؤمن بنبوته وقال ابن بطال لا يحمل ذكر الاصبع على الجارحة بل يحمل على انه صفة من صفات الذات لا تكيف ولا تحدد وهذا ينسب للاشعري وعن ابن فورك يجوز أن يكون الاصبع خلقا يخلقه الله فيحمله الله ما يحمل الاصبع ويحتمل ان يراد به القدرة والسلطان كقول القائل ما فلان الا بين أصبعي اذا أراد الاخبار عن قدرته عليه وايد ابن

التين الاول بأنه قال على أصبع ولم يقل على أصبعيه قال ابن بطال وحاصل الخبر أنه ذكر المخلوقات واخبر عن قدرة الله تعالى على جميعها فضحك النبي صلى الله تعالى عليه وسلم تصديقاً له وتعجباً من كونه يستعظم ذلك في قدرة الله تعالى وإن ذلك ليس في جنب ما يقدر عليه بعظيم ولذلك قرأ قوله تعالى (وما قدروا الله حق قدره) الآية أي ليس قدره في القدرة على ما يخلق على الحد الذي ينتهي اليه الوهم ويحيط به الحصر لأنه تعالى يقدر على امساك مخلوقاته على غير شيء كما هي اليوم قال تعالى (إن الله يمسك السموات والارض أن تزولا) وقال (رفع السموات بغير عمد ترونها) اه وتناول بعض العلماء الأصابع على الاقتدار وعدم الكلفة كما في قول القائل اقل زيدا بأصبعي وجعل بعض العلماء الإشارة في الحديث السابق على هذه اعانة على التمثيل والتخييل وقال النووي في حديث مسلم السابق ويقبض أصابعه و يبسطها نقلاً عن المازري أن قبض النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أصابعه و يبسطها تمثيل لقبض هذه المخلوقات وجمعها بعد بسطها فهو حكاية للمبسوط المقبوض وهو السموات والارضون لا إشارة الى القبض والبسط الذي هو صفة للقباض الباسط سبحانه وتعالى ولا تمثيل لصفة الله السمعية المسماة باليد التي ليست بجارحة اه هذا ما قاله العلماء في تناول الأصابع (وأما الانامل) فلم ارها ذكرها الا في رواية شاذة في حديث أخرجه الترمذي عن ابن عباس ومعاذوا الحديث أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال أتاني الليلة ربي تبارك وتعالى في أحسن صورة وقال يا محمد فيم يختصم الملائكة الأعلى فقلت لا أدري فوضع يده بين كتفي وفي رواية كفه حتى وجدت بردها بين يدي فعلبت ما بين السماء والارض وفي رواية فعلبت ما في السموات وما في الارض وفي رواية أخرى فتجلى لي علم كل شيء فقال يا محمد هل تدري فيم يختصم

الملا الأعلى قلت نعم في الكفارات والدرجات فالكفارات المكث في
المساجد بعد الصلوات والمشي على الاقدام الى الجماعات واسباغ الوضوء
في المسكاره قال صدقت يا محمد الخ هذه هي الروايات المشهورة وفيه رواية
عن ثوبان قال خرج علينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بعد صلاة
الصبح فقال أن ربى اتانى الليلة في أحسن صورة فقال لى يا محمد فيم يختصم
الملا الأعلى فقلت لا اعلم يارب فوضع كفه بين كتفى حتى وجدت
برد انامله في صدرى فتجلى لى ما بين السماء والارض اه وهذا الحديث
قال فيه الامام احمد هذا الحديث طرقة مضطربة وأحسن طرقة يدل على
أن ذلك كان في النوم ورؤيا الانبياء وان كانت وحيا فان فيها ما يحتاج الى
التعبير كما مر وعلى انها يقظة والرواية صحيحة فالانامل يجري فيها ما جرى
في الاصابع والمراد بوضع يده تعالى بين كتفيه عليه الصلاة والسلام
أحد شيئين أما المبالغة في الاعتناء بحاله والاهتمام بشانه وأما اليد بمعنى
النعمة فقال الحافظ ولى الدين العراقي أن ثبت ذلك فهو رحمة ولا يلزم
منه تجسيم لان اليد والكف يقال فيهما ما قاله أهل الحق فهم بين هؤلاء
وساكت عن التأويل مع نفي الظاهر وكيف ما كان فهي نعمة عظيمة
ومنة جسيمة حلت بين كتفيه وأما قوله بين كتفى فان صح فالمراد منه
انه أوصل الى قلبه من أنواع اللطف والرحمة العجب العجيب وقوله
فوجدت بردها انبرد عرض لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى فيحتمل أن
يكون المعنى برد النعمة وروحها وراحتها من قولهم عيش بارد اذا كان
رغدا ويدل على أن المراد منه كمال المعرفة قوله عليه الصلاة والسلام في
آخر الحديث فعلت ما بين السماء والارض وعلى الرواية الصحيحة من أن
الرؤية منامية فالذى قاله السيوطى وغيره أن الكيفية فيها لا تضر وقد رأى

اقوام في منامهم الحق سبحانه والمسألة خلافية اه وفي الحديث المذكور
في أحسن صورة ويأتي الكلام عليه في بحث الصورة (وقد جاء ذكر
الختصر) مضافا الى الله تعالى في حديث رواه احمد في مسنده من حديث
انس عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في قوله تعالى قلنا تجلي ربه للجبل
قال قال هكذا يعني أنه اخرج طرف الختصر وفي رواية فأوما بختصره فساخ
قال ابن الجوزي في دفع شبهة التشبيه هذا الحديث تكلم فيه علماء
الحديث وقالوا لم يروه عن ثابت غير حماد بن سلمة وكان ابن أبي العوجاء
الزنديق قد ادخل على حماد اشياء فرواها في آخر عمره ولذلك تجافى
بعض اصحاب الصحيح الاخراج عنه اه لكن ذكر في روح المعاني
انه أخرجه مع احمد عبد بن حميد والترمذي والحاكم وصححا والبيهقي
وغيرهم من طرق وروى عن ابن عباس انه قال ما تجلي منه سبحانه للجبل
الا قدر الختصر فجعله ترابا وعلي كل حال قال ابن الجوزي وتأويل الحديث
عند المؤولين سهل وذلك أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم كان يقربه
الى الافهام بذكر الحسيات فوضع يده على خنصره اشارة الى أن الله
سبحانه اظهر اليسير من آياته اه وهذا تأويل في غاية الظهور والقرب
وما قيل من التأويل يقال فيما رواه القاضي أبو يعلى المتقدم أنه من أهل
التشبيه فانه روى عن عكرمة انه قال اذا اراد الله عز وجل أن يخوف
عباده ابدى عن بعضه الى الارض فعند ذلك تنزل واذا اراد الله أن
يدمد على قوم تجلي لهم اه وتأويل هذا بالآيات واضح جلي لقوله تعالى
(وما نرسل بالآيات الا نخوينها) وقوله عليه الصلاة والسلام في الكسوف
وانما يخوف الله بهما عباده نحيث ثبت التخويف بالآيات كتابا وسنة
كان حمل الاثر عليها واضحا جليا قال ابن الجوزي في قول أبي يعلى

راوى الاثر المشبه هو على ظاهره وهو راجع الى ذاته على وجه لا يفضى الى التبعض من يقول ابدى عن بعض ذاته وما هو بعض لا يكلم فكلامه ساقط اهـ (وأما الذراع) فقد وردت احاديث في عظم الكافر في النار كحديث البخارى عن أبى هريرة عن النبى صلى الله تعالى عليه وسلم قال ما بين منكبي الكافر ثلاثة ايام للراكب المسرع واخرج البزار عن أبى هريرة بسند صحيح غلط جلد الكافر وكثافة جلده اثنان واربعون ذراعا بذراع الجبار واخرجه البيهقى وقال اراد بذلك التهويل يعنى بلفظ الجبار قال ويحتمل أن يكون اراد جبارا من الجبابة اشارة الى عظم الذراع (قلت) قال الله تعالى (وما أنت عليهم بجبار) أى ملك مسلط وهذا كما يقول الناس هو كذا وكذا ذراعا بذراع الملك يريدون بذراع الاكبر وجزم ابن حبان لما اخرجته فى صحيحه بان الجبار ملك كان باليمين وفى مرسل عبيد بن عمير عند ابن المبارك فى الزهد بسند صحيح وكثافة جلده سبعون ذراعا وهذا يؤيد الاحتمال الاول لان السبعين تطلق للبالغه واخرج الحسن بن سفيان فى مسنده مسيرة ما بين منكبي الكافر مسيرة خمسة ايام وفى حديث ابن عمر عند احمد من رواية مجاهد عنه مرفوعا يعظم أهل النار فى النار حتى ان بين شحمة اذن احدهم الى عاتقه مسيرة سبعائة عام والبيهقى فى البعث عن مجاهد عن ابن عباس مسيرة سبعين خريفا ولا بن المبارك فى الزهد عن أبى هريرة قال خرس الكافر يوم القيامة أعظم من أحد يعظمون لتمتلىء منهم وليذوقوا العذاب وسنده صحيح ولم يصرح برفعه لكن له حكم الرفع لانه لا مجال للرأى فيه وقد اخرج أوله مسلم من وجه آخر عن أبى هريرة مرفوعا زادا وغلظ جلده مسيرة ثلاثة ايام والبيهقى من طريق عطاء بن يسار عن أبى هريرة وفخذه مثل ورقان ومقعده مثل ما بين

المدينة والربذة واخرجه الترمذى ولفظه بين مكة والمدينة وورقان
بفتح الواو وسكون الراء بعدها قاف جبل معروف بالحجاز والربذة
بالتحريك موضع بين مكة والمدينة وكان اختلاف هذه المقادير محمول
على اختلاف تعذيب الكفار في النار وقال القرطبي في المفهم انما عظم
خلق الكافر في النار ليعظم عذابه و يضاعف الله قال وهذا انما هو في حق
البعض بدليل ما اخرج به الترمذى والنساي بسند جيد عن عمرو بن شعيب
عن ابيه عن جده قال ان المتكبرين يحشرون يوم القيامة امثال الذر في صور
الرجال يساقون الى سجن في جهنم يقال له بولس اه (وبولس بضم الباء
وفتح اللام) قاموس قال في الفتح وهذا الاحجة فيه لمدعاه لان ذلك انما هو
في اول الامر عند الحشر واما الاحاديث الاخرى فمحمولة على ما بعد
الاستقرار في النار واما ما اخرج به الترمذى من حديث ابن عمر رفعه ان
الكافر ليسحب لسانه الفرسخ والفرسخين يتوطؤه الناس فسنده ضعيف
قال ولا شك في ان الكفار متفاوتون في العذاب كما علم من الكتاب والسنة
ولانا نعلم على القطع ان عذاب من قتل الانبياء وقتل في المسلمين وافسد
في الارض ليس مساويا لعذاب من كفر فقط واحسن معاملة المسلمين
وقد قال تعالى (ان المنافقين في الدرك الاسفل من النار) اه وقد اوردت هذه
الاحاديث وان كانت فيها خروج عن الموضوع لتنبية من وقف عليها من
المسلمين على ان ما فيه الكفار في الدنيا لا يغير عاقلا مع ما عدلهم من
العذاب الا خروى المقيم اه وقد جاء (ذكر الساعد) فيما رواه ابو
الاحمض الجمحي عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال لله لعلك تأخذ
موساك فتقطع اذن بعضها فتقول هـ هذه نحر وتشق اذن الاخرى
وتقول صرم قال نعم قال فلا تفعل فان موسى الله تعالى أحد من موساك

وساعد الله تعالى أشد من ساعدك اه وهذا اذا ثبت أنه حديث واضح
 في ان المراد بالساعد فيه القوة وعبر عن شدة بطش الله وقوته بالساعد على
 وجه المشاكلة لان قوة الانسان في ساعده ومن هذا قول الزبير لما ضرب
 وابان المضروب وفصله وتجاوز الى ماتحته فقال قائل ان هذا لسيف
 فقال له ما هو السيف انما هو الساعد اه ثم قال احفظوا نكتة بدیعة وهی
 ان الشرع جاء باليدين واليد والكف وقل والساعد والذراع مفردات
 فلا تصلوها وتجعلوها عضوا وتضيفوها وتركبوها بعضها الى بعض فانكم
 تخرجون عن الظاهر الى باطن التشبيه والتشليل الذي نفاه عن نفسه فما
 فرق لا يجمع وما جمع من صفاته العليا لا يفرق قال ابن الجوزي ان ابا
 يعلى المشبه قال لا يمتنع حمل الخبر على ظاهره في اثباته الساعد صفة لذاته قال
 وكان من حقه ان يثبت له موسى أيضا يريدانه حيث كان غير منزله عن
 صفة من صفات المخلوقين يثبت له موسى أيضا الوارد في الحديث مع
 الساعد ليقطع به كما هو الواقع في شأننا فاثبات الساعد دونه ترجيح
 بلا مرجح اه قلت وأبو الاحصص هذا راوى الحديث لم اقف على اسمه فيما
 وقفت عليه من كتب الصحابة اه (وقد جاء في بعض الاحاديث ذكر
 الحشيات التي هي من متعلقات اليد) ففي فتح الباري عند حديث ابن عباس
 في الرقاق من البخاري هؤلاء امك وهؤلاء سبعون الفا قدامهم لاحساب
 عليهم ولا عذاب الخ ما نصه اخرج الترمذي وحسنه والطبراني وابن حبان
 في صحيحه من حديث أبي أمامة رفعه وعدني ربي ان يدخل من أمي سبعين
 ألفا مع كل ألف سبعين ألفا لاحساب عليهم ولا عذاب وثلاث حشيات
 من حشيات ربي وفي صحيح ابن حبان أيضا والطبراني بسند جيد من حديث
 عتبة بن عبد نحوه بالفظ ثم يشفع كل ألف في سبعين ألفا ثم يحثي ربي ثلاث

حيات بكفيه وفيه فكبر عمر فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان السبعين ألفا يشفعهم الله في آباءهم وأمهاتهم وعشائرهم واني لا رجوان يكون أدنى أمتي الحيات واخرجه الحافظ الضياء وقال لا علة له فيما أعلم قال في الفتح علة الاختلاف في سنده ثم قال قال أبو سعيد الأنباري قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وذلك يستوعب مهاجري أمتي ويوفي الله بقيتهم من اعرابنا واخرجه احمد عن أنس رفعه ان الله وعدني ان يدخل من أمتي أربعائة ألف فقال أبو بكر زدنا يا رسول الله فقال هكذا وجمع كفيه فقال زدنا فقال وهكذا فقال عمر حسبك ان الله ان شاء ادخل خلقه الجنة بكف واحدة فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم صدق عمر وسنده جيد اه وتأويل الحيات هنا ظاهر بدهي فهو كناية عن الجود وكثرة العطاء بغير عدد كما هو شائع في كلام العرب يقولون فلان يحشو المال حشوا ولا يعده عدا وورد فيما اخرجه مسلم والبخاري عن جابر يكون في آخر أمتي خليفة يحشي المال حشوا ولا يعده عدا وهذا يدل عليه قول عمر ان الله ان شاء ادخل خلقه الجنة بكف واحدة ففهم ان المراد من الحية عطاء من عطاء الله غير معلوم القدر موكل الى علم الله تعالى وارا دته اه

(البحث الرابع. في القدم والساق)

أما القدم فإم يقع لما ذكر في القرآن وجاء ذكرها في الأحاديث الصحيحة فمنها ما اخرجه الشيخان و احمد والترمذي والنسائي وغيرهم عن أنس واللفظ لغير البخاري قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تزال جهنم يلقى فيها وتقول هل من مزيد حتى يضع رب العزة فيها قدمه فينزوي بعضها الى بعض وتقول قط قط وعزتك وكرمك ولا يزال في الجنة فضل حتى ينشئ الله خلقا آخر فيسكنهم في فضول الجنة ومنها ما اخرجه الشيخان عن

أبي هريرة قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم تحاجت الجنة والنار
فقلت النار أو ثرت بالكافرين والمتجبرين وقالت الجنة مالي لا يدخلني
الاضعفاء الناس وسقطهم فقال الله تعالى للجنة أنت رحمتي أرحم بك من
أشياء من عبادي وقال للنار أنت عذابي أعذب بك من أشياء من عبادي ولكل
واحدة منك ماؤها فاما النار فلا تمتلي حتى يضع رجله فتقول قط قط
فهناك تمتلي ويزوي بعضها الى بعض ولا يظلم الله من خلقه أحدا وأما الجنة
فان الله تعالى ينشئ لها خلقا هذه رواية همام عن أبي هريرة ورواية
الأعرج عن أبي هريرة فيها فقال الله تعالى للجنة أنت رحمتي وقال للنار أنت
عذابي أصيب بك من أشياء ولكل واحدة منك ماؤها قال فاما الجنة فان
الله لا يظلم من خلقه أحدا وانه ينشئ للنار من يشاء فيلقون فيها فتقول هل
من مزيد ثلاثا حتى يضع فيها قدمه فتمتلي ويرد بعضها الى بعض وتقول قط
قط اه وهذه الرواية التي فيها انشاء خلق النار تكلم فيها العلماء قال
أبو الحسن القاسبي المعروف في هذا الموضع ان الله ينشئ للجنة خلقا وأما
النار فيضع فيها قدمه قال ولا أعلم في شيء من الأحاديث انه ينشئ للنار خلقا
الاهذا واجاب عياض بان أحد ما قيل في تأويل القدم انهم قوم تقدم في علم
الله انه يخلقهم قال فهذا مطابق للانشاء وذكر القدم بعد الانشاء يرجح
ان يكونا متغايرين وجزم ابن القيم بانه غلط واحتج بان الله تعالى اخبر بان
جهنم تمتلي من ابليس واتباعه وكذا انكر الرواية شيخ الاسلام البلقيني
واحتج بقوله تعالى ولا يظلم ربك أحدا ثم قال وحمله على احجار تلقى
في النار أقرب من حمله على ذي روح يعذب بغير ذنب قال في الفتح ويمكن
التزام ان يكونوا من ذوى الارواح ولكن لا يعذبون كما في الخزنة ويحتمل
ان يراد بالانشاء ابتداء ادخال الكفار النار وعبر عن ابتداء الادخال

بالانشاء فهو انشاء الادخال لا الانشاء بمعنى ابتداء الخلق بدليل قوله فيلقون فيها وتقول هل من مزيد واعادها ثلاث مرات ثم قال حتى يضع فيها قدمه فيثبت تمتلئ فالذي يملؤها حتى تقول حسبي هو القدم كما هو صريح الخبر وهذا يبعده أو يردده ما أخرجه احمد وعبد بن حميد وابن مردويه عن أبي سعيد مرفوعا فيلقى فيها أي في النار أهلها فتقول هل من مزيد ويلقى فيها وتقول هل من مزيد حتي يأتيها عز وجل فيضع قدمه عليها فتزوي وتقول قدني قدني اه فهذا صريح في ان طلبها للزيادة ووضع القدم فيها بعد لقاء أهلها فيها اه وقال المطلب هذه الزيادة حجة لأهل السنة في قولهم ان لله ان يعذب من لم يكلفه لعبادته في الدنيا لان كل شيء ملكه فلو عذبهم لكان غير ظالم لهم اه وأهل السنة انما تمسكوا في ذلك بقوله تعالى لا يسأل عما يفعل ويفعل ما يشاء وغير ذلك وهو عندهم من جهة الجواز وأما الوقوع ففيه نظر وليس في الحديث حجة للاختلاف في لفظه ولقبوله التأويل وقد قال جماعة من الائمة ان هذا الموضع مقلوب وقال عياض يحتمل ان يكون معني قوله عند ذكر الجنة فان الله لا يظلم من خلقه أحدا انه يعذب من يشاء غير ظالم له كما قال اعذب بك من اشاء ويحتمل ان يكون راجعا الى تخاصم الجنة والنار فان الذي جعل لكل منهما عدل وحكمة وباستحقاق كل منهما من غير ان يظلم أحدا وقال غيره يحتمل ان يكون ذلك على سبيل التمليح بقوله تعالى (ان الذين آمنوا وعملوا الصالحات إنا لانضيع اجر من أحسن عملا) فغبر عن ترك تضییع الاجر بترك الظلم والمراد انه يدخل من احسن الجنة التي وعد المتقين برحمته (واختلف في المراد بالقدم) فطريق السلف في هذا وغيره مشهورة وهو ان تمر كما جاءت ولا يتعرض لتأويله بل نعتقد استحالة ما يوهم النقص على الله وخاض كثير من أهل العلم

في تأويل ذلك فقال المراد اذلال جهنم فانها اذا بالغت في الطغيان وطلب المزيد اذلالها الله فوضعها تحت القدم وليس المراد حقيقة القدم والعرب تستعمل الفاظ الاعطاء في ضرب الامثال ولا تريد اعيانها كقولهم رغم أنفه وسقط في يده وقيل المراد بالقدم الفرط السابق أى يضع الله فيها ما قدمه لها من أهل العذاب قال الاسماعيلي القدم قد يكون اسما لما قدم كما سئى ما خبط من ورق خبطا فالمعنى ما قدموا من عمل وقيل المراد بالقدم قدم بعض المخلوقين فالضمير للمخلوق معلوم أو يكون هناك مخلوق اسمه قدم أو المراد بالقدم الاخير لان القدم آخر الاعضاء فيكون المعنى حتى يضع الله في النار آخر أهلها فيها ويكون الضمير للمزيد وقال ابن حبان في صحيحه بعد اخراجه هذا من الاخبار التي اطلقت بتمثيل المجاورة وذلك ان يوم القيامة يلقي في النار من الامم والامكنة التي عصى الله فيها فلا تزال تستزيد حتى يضع الرب فيها موزعا من الامكنة المذكورة فتمتلئ لان العرب تطلق القدم على الموضع قال الله تعالى (ان لهم قدم صدق) يريد موضع صدق وقال الداودي المراد بالقدم قدم صدق وهو محمد والاشارة بذلك الى شفاعته وهو المقام المحمود فيخرج من النار من كان في قلبه شيء من الايمان وتعقب بأن هذا منابذ لنص الحديث لان فيه يضع قدمه بعد ان قالت هل من مزيد والذي قاله مقتضاه انه ينقص منها وصرح الخبر انها تزوى بها يجعل فيها لا بما يخرج منها ويحتمل ان يوجه بأن من يخرج منها يبدل عوضهم من أهل الكفر كما حملوا عليه حديث أبي موسى في صحيح مسلم يعطى كل مسلم رجلا من اليهود والنصارى فيقال هذا فداؤك من النار فان بعض العلماء قال المراد بذلك انه يقع عند اخراج الموحدين وانه يجعل مكان كل واحد منهم واحدا من الكفار بأن يعظم حتى يسد مكانه ومكان

الذي خرج وحيث قدم سبب للعظم المذكور فاذا وقع العظم حصل
الملء الذي تطلبه ومن التأويل البعيد قول من قال المراد بالقدم قدم ابليس
واخذه من قوله حتى يضع الجبار فيها قدمه وابليس أول من تكبر فاستحق
ان يسمى متجبرا وجبارا وظهور بعد هذا يغني عن تكلف الرد عليه وقيل
وضع القدم على الشيء مثل للردع والقمع فكانه قيل يأتيها أمر الله تعالى
فيكفها عن طلب المزيد وقريب منه ما ذهب اليه بعض الصوفية من ان
القدم يكنى بها عن صفة الجلال كما يكنى بها عن صفة الجمال وقيل أريد
بذلك تسكين فورتها كما يقال للامر تريد ابطاله وضيمته تحت قدمي أو
تحت رجلي وهذان القولان من أحسن التأويلات وأما الرجل المذكورة
في بعض الروايات المتقدمة فقد قال ابن الجوزي يحتمل ان يراد بالرجل ان
كانت محفوظة الجماعة كما تقول رجل من جراد ومنه ما جاء في ايوب عليه
السلام انه كان يغتسل عريانا فحز عليه رجل من جراد والتقدير حيثئذ
يضع فيها جماعة واضافهم اليه اضافة اختصاص وذكر هذا الاحتمال بعد ان
قال ان الرواية التي جاءت بلفظ الرجل تحريف من بعض الرواة لظنه ان
المراد بالقدم الجارحة فرواها بالمعنى فاخطأ وبالغ ابن فورك فجزم بأن
الرواية بلفظ الرجل غير ثابتة عند أهل النقل وهو مردود لثبوتها
في الصحيحين وقد أولها غيره بنحو ما تقدم في القدم وقيل ان الرجل
تستعمل في الزجر كما تقول وضعته تحت رجلي وقيل ان الرجل تستعمل
في طلب الشيء على وجه الجد كما تقول قام في هذا الامر على رجل وقال
أبو الوفاء ابن عقيل تعالى الله عن انه لا يفعل أمره في النار حتى يستعين عليها
بشيء من ذاته أو صفاته وهو القائل للنار كوني بردا وسلاما فمن يأمر نارا
اجبها غيره ان تنقلب عن طبعها وهو الاحراق فتقلب كيف يحتاج في نار

يوجبها هو الى استعانة و يفهم جوابه مما وقع في الحديث حيث قال فيه
ولكل واحدة منكم ملؤها فاما النار فذكر الحديث وقال فيه ولا يظلم الله
من خلقه احدا فان فيه اشارة الى ان الجنة يقع امتلاؤها بمن ينشئهم الله من
اجل ملئها واما النار فلا ينشئ لها خلقا بل يفعل فيها شيئا عبر عنه بما ذكر
يقتضى لها ان ينضم بعضها الى بعض فتصير ملاء ولا تحتمل مزيدا ومن
الاحاديث المذكور فيها القدم ما اخرجہ الدارقطني والخطيب عن ابن
عباس رضي الله تعالى عنه قال سئل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم عن قوله
تعالى (وسنح كرسية السموات والارض) فقال كرسية موضع قدميه
والعرش لا يقدر قدره وما اخرجہ البيهقي وغيره عن أبي موسى الاشعري
الكرسي موضع القدمين وله اطيظ كاطيط الرجل وفي رواية عن عمر
مرفوعا له اطيظ كاطيط الرجل الجديد اذا ركب عليه من يثقله ما يفضل
منه أربع أصابع وفي رواية كاطيط الرجل برا كبه والباء سببية فالمخلوقات
كلها تثبط به أي من أجله اه وحديث ابن عباس رواه جماعة من الاثبات
فوقفوه على ابن عباس ورفع شجاع بن مخلد الفلاس وهو ثقة لكنه ذكره
العقيلي في الضعفاء لتفرده برفعه عن غيره من الاثبات وعلى كل حال فعني
الحديث ان الكرسي صغير بالاضافة الى العرش كمقدار كرسي يكون
عند سرير قد وضع لقدمي القاعد على السرير وقد قال الضحاك الكرسي
الذي تجعل عليه الملوك أقدامهم ويدل على ان هذا هو المراد ما اخرجہ ابن
جرير وأبو الشيخ وابن مردويه عن أبي ذر أنه سأل النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم عن الكرسي فقال يا أبا ذر ما السموات السبع والارضون
السبع عند الكرسي الا كحلقة ملقاة بأرض فلاة وان فضل العرش على
الكرسي كفضل الفلاة على تلك الحلقة و يأتي هذا الحديث في اول بحث

الاستواء وحديث عمر قال ابن الجوزي يختلف فيه جدا ومعنى ما يفضل
 منه الأربعة أصابع أن كان الضمير راجعا إلى الرجل ظاهر وإن كان
 راجعا إلى الكرسي فالمعنى أنه قد ملأه بهيبته وعظمته ويكون هذا ضرب
 مثل لقدر عظمة الخالق جل جلاله وما ذكره بعض الرواة فيه من تعبيرهم
 إذا قعد وإذا جلس تبارك وتعالى على الكرسي سمع له اطييط الخ قال
 ابن الجوزي هو من تعبيرهم بما يظنونه كما قال القائل ثم استوى على العرش
 أي قعد قال وإنما قلنا هذا لأن الخالق تعالى لا يجوز أن يوصف بالجلوس
 فيفضل ذلك الشيء لأن هذه صفة الأجسام ويحتمل أن يكون المعنى أن
 العرش منصوب كهيئة الدست أي صدر البيت والكرسي موجود تحته
 كهيئة الكرسي الموضوع للملك في الدنيا يرقى إلى الدست عليه ويضع إذا
 جلس قدميه عليه وهي جلسة الجبارين فيما شوهوا ولم يرد في هيئته حديث
 يعول عليه أما أنه من الجائز أن يكون الحال كذلك والله أعلم بوجه الحكمة
 في خلقه إذ لا يضح بحال في المعقول أن يكون مقرا له ونحن لا نعلم الحكمة
 في خلق الذر فكيف نعلم الحكمة في خالق العرش والكرسي فيجب الإيمان
 بالورود وتنزيه الرب عن الحلول والاتصال اه وما جاء فيه ذكر الرجل
 ما رواه عبيد بن حنين قال بينا أنا جالس في المسجد إذ جاء قتادة ابن النعمان فجلس ثم
 تحدث ثم قال انطلق بنا إلى أبي سعيد الخدري فاني قد أخبرته أنه قد اشتكى فانطلقنا
 حتى دخلنا على أبي سعيد فوجدناه مستلقيا واضعاً رجليه اليمنى على اليسرى فسلمنا عليه
 وجلسنا فرفع قتادة يده إلى رجل أبي سعيد الخدري وقرصها قرصة شديدة
 فقال أبو سعيد سبحان الله يا ابن أم أوجعتني قال ذلك أردت أن رسول الله
 صلى الله تعالى عليه وسلم قال إن الله تعالى لما قضى خلقه استلقى ثم وضع
 إحدى رجليه على الأخرى ثم قال لا ينبغي لأحد من خلقي أن يفعل هذا

قال أبو سعيد لا جرم لا فعله أبداً وهذا الخبر رواه البيهقي في الاسماء والصفات وقال هذا حديث منكر ولم يكتبه الا من هذا الوجه وقال عبد الله ابن احمد بن حنبل ما رايت هذا الحديث في دواوين الشريعة المعتمد عليها وأما عبيد بن حنين فقال البخاري لا يصح حديثه في أهل المدينة وفي الحديث علة أخرى وهي ان قتادة بن النعمان مات في خلافة عمر رضي الله تعالى عنه وعبيد بن حنين مات سنة خمس ومائة وله خمس وسبعون سنة بتقديم السين في قول الواقدي فتكون روايته عن قتادة منقطعة قال الامام احمد ثم لو صح طريقه احتمل ان يكون رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حدث به عن بعض أهل الكتاب على طريق الإنكار عليهم فلم يفهم قتادة إنكاره ومن هذا الفن حديث رويناه ان الزبير سمع رجلاً يحدث عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فاستمع له الزبير حتى اذا قضى الرجل حديثه قال له الزبير أنت سمعت هذا من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال الرجل نعم قال هذا واشباهه مما يمنع ان نحدث عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قد لعمرى سمعت هذا من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وانا يومئذ حاضر ولكن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ابتدا بهذا الحديث فحدثناه عن رجل من أهل الكتاب حديثه يومئذ فبحثت أنت بعد انقضاء صدر الحديث وذكر الرجل الذي هو من أهل الكتاب فظننت انه من حديث رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ابن الجوزي وغالب الظن ان الإشارة في حديث الزبير الى حديث قتادة هذا فان أهل الكتاب قالوا ان الله تعالى لما خلق السموات والارض استراخ فنزل قوله تعالى وما مننا من لغوب فيمكن ان يكون رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حكى ذلك عنهم ولم يسمع قتادة أول الكلام وقد روى عبد الرحمن بن

أحمد في كتاب السنة قال رأيت الحسن قد وضع رجله اليمنى على شماله وهو قاعد فقلت يا أبا سعيد تكره هذه القعدة فقال قاتل الله اليهود ثم قرأ قوله تعالى (ولقد خلقنا السموات والأرض وما بينهما في ستة أيام وما مسنا من لغوب) فعرفت ما عني به فامسكت قال ابن الجوزي وإنما أشار الحسن إلى ما ذكرناه عن اليهود وقد صح عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وأبي بكر وعمر رضي الله تعالى عنهما أنهم كانوا يستلقون ويضعون رجلا على رجل أه ومنها ما ذكره ابن الجوزي قال روت خولة بنت حكيم عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال أن آخر وطاة وطئها الرحمن بوج أه ووج بتشد الجيم أرض الطائف سميت برجل من العمالقة هو أول من نزلها وهو ابن عبد الجن وهي آخر وقعة أوقعها الله تعالى بالمشركين على يد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم سار إليها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعد منصرفه من حنين وهذا هو معنى آخر وطاة وطئها الرحمن بوج لأنها آخر شدة أوقعها الرحمن على المشركين على يد نبيه صلى الله تعالى عليه وسلم فالوطاة معناها الشدة ومنه قوله صلى الله تعالى عليه وسلم في الحديث الصحيح عند البخاري اللهم أشدد وطأتك عليّ مضمرة قول الشاعر
وطئنا وطئا على حنقه وطئى المقيد ثابت الهرم

والأصل في هذا المعنى أن من أراد التشديد على أحد واذلاله وطئه بتقديمه فصار كناية عن التشديد والاذاية قال ابن الجوزي قال القاضي أبو يعلى يعنى المشبه المتقدم ذكره غير ممتنع على أصولنا حمل هذا الخبر على ظاهره وإن ذلك معنى بالذات دون الفعل لأننا حملنا قوله ينزل ويضع قدمه في النار على الذات قال وهذا الرجل يشير بأصولهم إلى ما يوجب التجسيم والانتقال والحركة وهذا مع ما يوجب من التشبيه بعيد من اللغة ومعرفته

التواريخ وادلة المعقول وإنما اغتر بحديث روى عن كعب أنه قال وج
مقدس منه عرج الرب الى السماء ثم قضى خلق الارض وهذا لوصح
عن كعب احتمال أن يكون حايًا عن أهل الكتاب وكان يحكى عنهم
كثيرا ولو قدرناه من قوله كان معناه أن ذلك المكان آخر ما استوى من
الارض لما خلقت ثم عرج الرب أى عمد الى خلق السماء وهو قوله تعالى
(ثم استوى الى السماء وهي دخان) أى قصد اليها بإرادته قصدا سويا بلا
صارف يلويه ولا عاطف يثنيه من قولهم استوى اليه كالسهم المرسل
إذا قصده قصدا مستويا من غير أن يلوى على شيء وذكر الراغب أن
الاستواء متى عدى بعل فبمعنى الاستيلاء كقوله تعالى (الرحمن على العرش
استوى) وإذا عدى بالي فبمعنى الانتهاء الى الشيء أما بالذات أو بالتدبير
وعلى الثانى قوله تعالى (ثم استوى الى السماء وهي دخان) قال ابن الجوزى
ويروى عن أبى هريرة أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لما أسرى بى
مربى جبريل عليه الصلاة والسلام حتى أتى الصخرة فقال يا محمد من هاهنا
عرج ربك الى السماء وهذا رواه بكر بن زياد وكان يضع الحديث عن
الثقات وعلى تقدير وجوده فمعناه ما تقدم فى الذى قبله قال ابن الجوزى
فإن قيل قال ابن عباس رضى الله تعالى عنهما استوى الى السماء أى صعد
قلنا صعد أمره اذ لا يجوز عليه التغير والانتقال اه قلت ويأتى الكلام
فى الاستواء مستوفى فى البحث العاشر قال ابن الجوزى ومن اعجب ما رأيت
لهم يعنى المشبهين ابا يعلى وجماعته ما ذكره عن ابن ابى شيبه انه قال فى
كتاب العرش أن الله تعالى قد اخبرنا انه صار من الارض الى السماء ومن
السماء الى العرش فاستوى على العرش قال ونحن نحمد الله الذى لم ييخس
حظنا من المنقولات ولا من المعقولات ونبراء من اقوام شانوا مذهبنا

فغابنا الناس بكلامهم اه هذا ما قيل في تأويل القدم والرجل ولنذكر
هنا تمام الكلام على بعض الاحاديث تنميما للفائدة فاقول قال النووي هذا
الحديث يعني حديث ابي هريرة السابق في بحاجة الجنة والنار على ظاهره
وان الله تعالى يخلق في الجنة والنار تميزا يدركان به ويقدران على المراجعة
والاحتجاج ويحتمل أن يكون بلسان الحال وقال المهلب يجوز
أن يكون هذا الخصام حقيقة بأن يخلق الله فيهما حياة وفهما ولاما والله
قادر على كل شيء قدير ويجوز أن يكون هذا مجازا كقولهم امتلا
الحوض وقال قطبي والحوض لا يتكلم وانما هو عبارة عن امتلائه وانه لو
كان ممن ينطق لقال ذلك وكذا في قول النار هل من مزيد وقال صاحب
المفهم يجوز أن يخلق الله ذلك القول فيما شاء من اجزاء الجنة والنار لانه
لا يشترط عقلا في الاصوات أن يكون محلها حيا على الراجع ولو سلمنا
الشرط لجاز أن يخلق الله في بعض اجزائهما الجمادية حياة لاسيما وقد
قال بعض المفسرين في قوله تعالى وان الدار الاخرة لهي الحيوان
أن كل ما في الجنة حي ويحتمل أن يكون ذلك بلسان الحال والاول
اولي وحاصل اختصاصهما افتخار أحدهما على الآخر بمن يسكنها
فتظن النار انها بمن القى فيها من عظام الدنيا ابر عند الله من الجنة
وتظن الجنة انها بمن اسكنها من اولياء الله تعالى ابر عند الله فاجيبنا
بانه لا فضل لاحدهما على الاخرى من طريق من يسميكنهما وفي كلامهما
شائبة شكاية الى ربهما اذ لم تذكر كل واحدة منهما الا ما اختصت
به وقد رد الله الامر في ذلك الى مشيئته وضعفاء الناس وسقطهم بفتحيتين
جمع ساقط وهو النازل القدر الذي لا يؤبه له وسقط المتاع رديئه المراد
بهم أهل الايمان الذين لم يتفطنوا للشبه ولم يوسوس لهم الشياطين بشيء

من ذلك فهم أهل عقائد صحيحة وإيمان ثابت وهم الجمهور وأما أهل العلم
والمعرفة فهم بالنسبة اليهم قليل وكونهم ساقطون محقرون إنما
هو بالنسبة إلى ما عند الأكثر من الناس وعند الله تعالى هم العظماء رفقاء
الدرجات لكنهم بالنسبة إلى ما عند أنفسهم لعظمة الله عندهم وخضوعهم
له في غاية التواضع لله تعالى والذلة في عباده فوصفهم بالضعف والسقط
بهذا المعنى صحيح أو المراد بالحصر في قول الجنة الاضعفاء الناس الاغلب
ولذا قال الداودي يؤخذ من الحديث أن الأشياء توصف بغالبها لأن
الجنة قد يدخلها غير الضعفاء والنار قد يدخلها غير المتكبرين وفي الحديث
اتساع الجنة والنار بحيث تسع كل من كان ومن يكون إلى يوم القيامة
وتحتاج إلى زيادة (وأما الساق) فقد جاء في القرآن غير مضاف إليه تعالى
في قوله (يوم يكشف عن ساق) وأخرج الشيخان والنسائي وابن المنذر وابن
مردويه عن أبي سعيد قال سمعت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يقول
يكشف ربنا عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ومؤمنة ويبقى من كان يسجد
في الدنيا رياء وسمعة فيذهب ليسجد فيعود ظهره طبقاً واحداً اهـ وأخرجه
البخاري في حديث الشفاعة الطويل عن أبي سعيد أيضاً وفيه فيقول هل
بينكم وبينه آية تعرفونه فيقولون الساق فيكشف عن ساقه فيسجد له كل
مؤمن النخ وأخرج اسحاق بن راهويه في مسنده والطبراني والدارقطني
في الرواية والحاكم وصححه وابن مردويه وغيرهم عن ابن مسعود عن
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال يجمع الله الناس يوم القيامة وينزل الله
في ظلال من الغمام فينادي منادياً ايها الناس ألم ترضوا من ربكم الذي خلقكم
وصوركم ورزقكم أن مولى كل إنسان منكم ما كان يعبد في الدنيا ويتولى
البعض ذلك عنكم من ربكم قالوا بلى قال فليطلق كل إنسان منكم إلى ما كان

يتولى في الدنيا ويتمثل لهم ما كانوا يعبدون في الدنيا و يمثل لمن كان يعبد
عيسى عليه السلام شيطان عيسى وكذا يتمثل لمن كان يعبد عزير احتى
تمثل لهم الشجر والعود والحجر ويبقى أهل الاسلام جثوما فيتمثل لهم
الرب عز وجل فيقال لهم ما لكم لم تنطلقوا كما انطلق الناس فيقولون أن
لنا ربا مارأيناه بعد فيقول فيم تعرفون ربكم أن رايتموه قالوا بيننا وبينه
علامة أن رايناه عرفناه قال وماهي قالوا يكشف عن ساق فيكشف عند
ذلك الحديث اه وهذا الحديث مثل الآية ليست فيه اضافة الساق الى الله
تعالى انما فيه ساق بالتسكير كما في الآية وقد قال في فتح الباري عند الحديث
الاول وقع في هذا الموضع يكشف ربنا عن ساقه وهو من رواية سعيد
ابن أبي هلال عن زيد بن أسلم فاخرجها الاسماعيلي كذلك ثم قال في قوله
عن ساقه نكرة ثم أخرجه من طريق حفص بن ميسرة عن زيد بن أسلم
بلفظ يكشف عن ساق قال الاسماعيلي هذه اصح لمواضعها لفظ القران في
الجملة لا يظن أن الله ذوا اعضاء وجوارح لما في ذلك من مشابهة
المخلوقين تعالى الله عن ذلك ليس كمثله شيء اه قلت اخرج البخاري حديث
الشفاعة بطوله في الرقاق عن أبي هريرة ولم يذكر فيه الكشف
عن الساق اصلاً وانكر سعيد بن جبير اضافة الساق اليه تعالى فيما أخرجه
عبد بن حميد وابن المنذر عنه انه سئل عن الآية فغضب غضباً شديداً وقال
أن اقواما يزعمون أن الله تعالى يكشف عن ساقه وانما يكشف عن الامر
الشديد وعلى كل حال الساق مضاف اليه تعالى أو منكر في الكشف
عنه تأويلات كثيرة قيل كشفها والتشهير عنها مثل في شدة الامر وصعوبة
الخطاب حتى انه يستعمل بحيث لا يتصور ساق بوجه كما في قول حاتم

اخو الحرب أن عضت به الحرب عضها ه وان شمرت عن ساقها الحرب شمرا
وقال الآخر

عجبت من تقسى ومن اشفاقها ه ومن طواء الخيل عن ارزاقها
في سنة قد كشفت عن ساقها ه حمراء تبرى اللحم عن عراقها
واجمله تشمير المخدرات عن سوقهن في الحرب فانهن لا يفعلن ذلك
الا اذا عظم الخطب واشتد الامر فيذهلن عن الستر بذيل الصيانة والى
نحو هذا ذهب بجاهد وابراهيم النخعي وعكرمة وجماعة وقد روى عن
ابن عباس ايضا اخرج عبد بن حميد وابن المنذر وابن ابى حاتم والحاكم
وصححه والبيهقي في الاسماء والصفات من طريق عكرمة عنه انه سئل
عن ذلك فقال اذا خفي عليكم شيء من القرآن يعنى أو السنة فابتغوه في
الشعر فانه ديوان العرب أما سمعتم قول الشاعر

صبرا عناق انه شرباق ه قد سنلى قومك ضرب الاعناق
وقامت الحرب بنا على ساق

والروايات عنه رضى الله تعالى عنه في هذا المعنى كثيرة وقيل ساق الشيء
أصله الذى به قوامه كساق الشجر وساق الانسان والمراد يكشف عن
اصل الامر فتظهر حقائق الامور واصولها بحيث تصير عيانا واليه يشير كلام
الربيع بن انس فقد اخرج عبد بن حميد عنه انه قال في ذلك يوم
يكشف الغطا ولذا ما اخرج به البيهقي عن ابن عباس ايضا قال حين
يكشف الامر وتبدوا الاعمال واخرج أبو يعلى عن أبى موسى
مرفوعا في قوله يوم يكشف عن ساق قال عن نور عظيم فيخرون
له سجدا وعند الحاكم عن ابن عباس هو يوم كرب وشدة قال الخطابي
فيكون المعنى يكشف عن قدرته التى تنكشف عن الشدة والكرب وقال

ابن فورك معناه ما يتجدد للؤمنين من الفوائد والالطاف وقال المهلب كشف الساق للؤمنين رحمة ولغيرهم نقمة وقال الخطابي قد يطلق ويراد به النفس ومنه قول علي رضي الله عنه لما قالت الشراة لأحکم الا الله تعالى قال لا بد من محاربتهم ولو تلفت ساقى وقيل معنى كشف الساق زوال الخوف والهول الذي غيرهم حتى غابوا عن رؤية عوراتهم فالكشف اذا معناه الرفع والازالة وفي الفخر الرازي في تفسير هذه الآية يوم يكشف عن ساق جهنم أو عن ساق العرش أو عن ساق ملك مهيب عظيم واللفظ لا يدل الا على ساق فاما أن ذلك الساق ساق أى شيء هو فليس في اللفظ ما يدل عليه واما ما رواه أبو يعلى البغدادي المشبه عن ابن مسعود انه قال يكشف عن ساقه النبي فتضيء من نور ساقه الارض فقد قال فيه ابن الجوزي أن اسناده لابن مسعود كذب لانه محال ولا تثبت لله تعالى صفة بمثل هذه الخرافات ولا توصف ذاته بنور شعاعى تضيء به الارض واحتجاجة بالاضافة ليس بشيء لانه اذا كشف عن شدته فقد كشف عن ساقه اه وفي حديث الساق هذا ذكر الصورة والأتیان من المتشابه ويأتى الكلام عليهما أن شاء الله تعالى في بحث الصورة اه (البحث الخامس في الشيء والذات والجنب) اما لفظ الشيء فقد جاء اطلاقه على الله تعالى في القرآن والحديث اما القرآن فقد قال الله تعالى (قل أى شيء أكبر شهادة قل الله) قال البخارى في جامعه باب قل أى شيء أكبر شهادة قل الله فسمي الله تعالى نفسه شيئاً وسمي النبي صلى الله عليه وسلم القرآن شيئاً وهو صفة من صفات الله وقال (كل شيء هالك الا وجهه) فاقول قبل تقرير الآيتين وجلب الاحاديث (اعلم أن الشيء عند أهل

السنن (يطلق على الموجد كما قال صاحب الاضائة وغيره

ويطلق الشئ على الموجد . لا غيره في المذهب المحمود

فالجمهور من أهل السنن على أن لا واسطة بين الموجد والمعدوم وأن المعدوم ليس بشئ . فقد قالوا ما من شأنه أن يعلم إما أن يكون متحققا في الخارج وهو الموجد أولا وهو المعدوم ولا واسطة بينهما وذهب بعض الاشاعرة وهو أبو بكر الباقلاني وإمام الحرمين في قوله الأول وبعض المعتزلة إلى أن الواسطة بين الموجد والمعدوم أمر حق وهو الحال كالوجود ولهذا قالوا ما من شأنه أن يعلم إما أن لا يكون له تحقق في الخارج أصلا لا باعتبار نفسه ولا باعتبار غيره وهو المعدوم أو يكون له تحقق في الخارج باعتبار نفسه لا بتبعية الغير وهو الموجد أو باعتبار غيره وهو الحال فهذا التقسيم منبئ عن الواسطة وهي الحال وعرفوا الحال بأنه صفة لموجود لا موجودة ولا معدومة فقوله صفة يخرج الذات لأنها لا تكون حالا وقوله لموجود يخرج صفة المعدوم لأن صفة المعدوم معدومة فلا تكون حالا وقوله لا موجودة يخرج الأعراض لأنها متحققة باعتبار ذواتها فهي من قبيل الموجود دون الحال وقوله ولا معدومة يخرج السلوك التي يتصف بها الموجود فإنها معدومات لا أحوال وذهب أكثر المعتزلة إلى أن المعدوم الممكن شئ . ومتحقق في الخارج اه فقد بان لك أن أهل السنن متفقون على أن كل موجود يطلق عليه شئ . وربنا تبارك وتعالى ذات موجودة قديمة متصفة بصفات الكمال منزهة عن صفات النقائص . فاطلاق شئ عليها مما لا يقول أحد بخلافه لا من أهل السنن ولا من أهل الاعتزال إلا ما قيل عن الجهمية من أنهم يمنعون إطلاق شئ . على الله تعالى . ويقولون إن الشئ اسم للحادث والاماقيل عن هشام من أنه اسم للجسم

واحتجت الجهمية في منع اطلاق الشيء عليه بقوله تعالى (ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها) فقالوا لا يطلق عليه الا ما دل على صفة من صفات الكمال والشيء ليس كذلك والجهمية يمنعون اطلاق كل صفة من الصفات التي تطلق على المخلوقات كالسميع والبصير والمتكلم على الله تعالى كما مر في المقدمة في حقيقة التوحيد فلا عبرة بكلامهم ولا دليل لهم في الآية التي استدلوا بها لان الدعاء في الآية اما بمعنى التسمية أي فسموه بها ولا نسموه بما لم يسم به نفسه أو بمعنى النداء أي نادوه بها وليس اطلاق لفظ شيء عليه داخلا في معنى التسمية فلم يقل أحد انه اسم من اسمائه تعالى ولا داخلا في النداء واذا قلنا ان اطلاق لفظ شيء عليه داخل في التسمية فالجواب ان التسمية متوقفة على ما ورد من الشارع التسمية به واطلاق لفظ الشيء عليه ورد في الآيتين المتقدمتين ويأتي في الاحاديث وتقرير وجه الاستدلال بالآية الاولى هو ان أي كلمة يراد بها بعض ما تضاف اليه فاذا كانت استفهامية كان جوابها مسمى باسم ما اضيفت اليه وقوله قل الله جواب أي الله أكبر شهادة فالله مبتدا محذوف أو الجلالة خبر مبتدا محذوف أي ذلك الشيء هو الله فعلى هذا يصح اطلاق شيء على الله وذلك لان الشيء اسم للوجود ولا يطلق على المعدوم كما مر والله تعالى موجود فيكون شيئا ولذلك نقول الله تعالى شيئا لا كالأشياء وتقرير الاستدلال بالآية الاخيرة ينبنى على ان الاستثناء فيها متصل فانه يقتضى اندراج المستثنى في المستثنى منه وهو الراجح والاصل فيكون لفظ شيء مطلقا على الله تعالى وقيل ان الاستثناء منقطع والتقدير لكن هو سبحانه لا يهلك واعلم أن الشيء يساوي الموجود لغة وعرفا واما قولهم فلان ليس بشيء فهو على طريق المبالغة في الذم فلذلك وصفه بصفة المعدوم وأشار ابن بطال الى ان

البخاري انتزع هذه الترجمة من كلام عبد العزيز بن يحيى المكي فانه قال في كتاب الحيدة سمي الله تعالى نفسه شيئا اثباتا لوجوده ونفيا للعدم عنه وكذا اجري على كلامه ما أجراه على نفسه ولم يجعل لفظ شيء من اسمائه بل دل على نفسه أنه شيء. تكذيبا للدهرية ومنكري الالهية من الامم وسبق في علمه أنه سيكون من يلحد في اسمائه ويلبس على خلقه ويدخل كلامه في الاشياء المخلوقة ثم وصف كلامه بما وصف به نفسه فقال وما قدروا الله حق قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء. وقال تعالى أو قال اوحى الى ولم يوح اليه شيء. فدل على كلامه بما دل على نفسه ليعلم أن كلامه صفة صفات ذاته فكل صفة من تسمى شيئا يعني أنها موجودة وحكي ابن بطال ايضا أن في هذه الايات ردا على من زعم انه لا يجوز أن يطلق على الله شيء. كما صرح به عبد الله الناشئ المتكلم وغيره وردا على من زعم أن المعدوم شيء. وقد اطبق العلماء على أن لفظ شيء يقتضي اثبات موجود وعلى أن لفظ لا شيء يقتضي نفي موجود الا ما تقدم من اطلاقهم ليس بشيء في الذم فإنه من طريق المجاز اه (قلت) دليل المعتزلة على أن المعدوم الممكن شيء هو قوله تعالى (ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله) وقوله تعالى (انما قولنا لشيء اذا أردناه أن نقول له كن فيكون) والجواب عن هذا أن اطلاق شيء في الآيتين من باب المجاز المرسل باعتبار ما يؤول اليه بدليل قوله تعالى (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا) ففي عنه الشيئية قبل خلقه فدل ذلك على أن اطلاقه عليه في الآيتين من باب المجاز وبدليل اطلاقه على الممتنع الذي لا يجوزون هم اطلاقه عليه فيما أخرجه الطبراني عن ام سلمة انها سمعت رسول الله صلى الله تعالى

عليه وسلم وقد سأله رجل فقال اني لا احدث نفسي بالشئ لو تكلمت به لا حبطت
اجرى يقول لا يلقي ذلك الا مؤمن اه وروى نحوه عن معاذ بن جبل اه فني
هذا الحديث اطلاق الشئ على الممتنع الذي لا يجوز للانسان ان ينطق به فدل
ذلك على ان اطلاقه على غير الموجود من باب المجاز اه وقول
البخارى وسمى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم القرءان شيئا يشير به الى ما
اخرجه هو عن سهل بن سعد قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لرجل امعك
من القرءان شئ قال نعم سورة كذا وسورة كذا لسور سماها الحديث
الطويل في قصة الواهبة نفسها وتوجيه كلامه هو ان بعض القرءان قرءان وقد
سماه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم شيئا اه واخرج البخارى عن عمران
بن حصين قال دخلت على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وعلقت ناقتي
بالباب فاتاه ناس من بنى تميم الى ان قال قالوا قبلنا يا رسول الله قالوا اجئنا
نسألك عن هذا الامر قال كان الله ولم يكن شئ غيره وكان عرشه على الماء
الح هذه روايته عنه في بدء الخلق واخرجه عنه في التوحيد بلفظ كان الله
ولم يكن شئ قبله وفي رواية ابى معاوية عند الاسماعيلي كان الله قبل كل
شئ وهو بمعنى كان الله ولا شئ معه وفي جميع روايات هذا الحديث
التصريح باطلاق لفظ شئ عليه تعالى قال في الفتح والقصة متحدة فاقضى
ذلك ان الرواية وقعت بالمعنى ولعل راويها اخذها من قوله صلى الله تعالى
عليه وسلم في حديث ابن عباس انت الاول فليس قبلك شئ ورواية بدء
الخلق ورواية ابى معاوية اصرح في الرد على من اثبت حوادث لا اول لها
من رواية التوحيد قال في الفتح في كتاب التوحيد وهى من مستبشع
المسائل المنسوبة لابن تيمية ووقفت في كلام له على هذا الحديث يرجح
الرواية التي في التوحيد على غيرها مع ان قضية الجمع بين الروايتين تقتضى

حمل هذه على التي في بدء الخلق لا العكس والجمع يقدم على الترجيح بالاتفاق اه قلت انما كان الجميع يقتضي ذلك لموافقة الروايات الاخر لرواية بدء الخلق ولانها سالمة من الابهام الذي يتمسك به اهل الزيع من وجود حوادث لا اول لها وقوله ووقفت في كلام النخ اشارة منه الى تصحيح ما ينسب اليه من قوله بحوادث لا اول لها اذلولاً قوله بذلك ما خرج عن الجمع الذي هو الاصل الى الترجيح ورجح غير مرجح لابهامه ما يناسب زيغته وقوله ان هذه من مستبشع المسائل المنسوبة اليه هذه خفيفة والنسبة لما يروى عنه مما هو اشعم واقبح اه وفي الحديث دلالة على انه لم يكن شيء غيره لا الماء ولا العرش ولا غيرهما لان كل ذلك غير الله تعالى ويكون قوله وكان عرشه على الماء معناه انه خلق الماء سابقاً ثم خلق العرش على الماء وقد وقع في قصة نافع بن زيد الحميري بلفظ كان عرشه على الماء ثم خلق القلم فقال اكتب ما هو كائن ثم خلق السموات والارض وما فيهن فصرح بترتيب المخلوقات بعد الماء والعرش اه وقال الطيبي لفظه كان في الموضعين بحسب حال مدخولها فالمراد بالاول الازلية والقدم وبالتالي الحدوث بعد العدم ثم قال فالحاصل ان عطف قوله وكان عرشه على الماء على قوله كان الله من باب الاخبار عن حصول الجملتين في الوجود وتفويض الترتيب الى الذهن قالوا وفيه بمنزلة ثم وقال الكرمانى قوله وكان عرشه على الماء معطوف على قوله كان الله ولا يلزم منه المعية اذ اللازم من الواو العاطفة الاجتماع في اصل الثبوت وان كان هناك تقديم وتأخير قال غيره ومن ثم جاء قوله ولم يكن شيء غيره لنفي توهم المعية وقال الراغب كان عبارة عما مضى من الزمان لكنها في كثير من وصف الله تعالى تنبي عن معنى الازلية كقوله تعالى (وكان الله بكل

شيء عليا) قال وما استعمل في وصف شيء متعلقا بوصف له هو موجود فيه
فلتنبه على أن ذلك الوصف لازم له أو قليل الانفكاك عنه كقوله تعالى
(وكان الشيطان لربه كفورا) وقوله تعالى (وكان الإنسان كفورا)
وإذا استعمل في الزمن الماضي جاز أن يكون المستعمل على حاله وجاز
أن يكون قد تغير نحو كان فلان كذا ثم صار كذا اه هذا ما قيل في اطلاق
لفظ الشيء عليه تعالى (وأما الذات) فليس لها ذكر في القرآن وقد قال
البخاري باب ما يذكر في الذات والنعوت وأسماى الله عز وجل وأورد
في ذلك حديث أبي هريرة قال بعث رسول الله صلى الله تعالى وسلم عشرة
فيهم حبيب الانصارى فاخبرني عبيد الله بن عياض ان ابنة الحارث
اخبرته انهم حين اجتمعوا استعار منها موسى يستحد بها فلما خرجوا من
الحرم ليقتلوه قال حبيب الانصارى

ولست ابالي حين اقتل مسلما ه على أى شق كان لله مصرعى

وذلك في ذات الاله وان يشا ه يبارك على أوصال شلومزع

فقتله ابن الحارث فاخبر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اصحابه خبرهم يوم
اصيبوا اه قال البخاري مستدلا بالحديث على جواز اطلاق الذات على
الله تعالى قال حبيب وذلك في ذات الاله فذكر الذات باسمه تعالى أى
متلبسا باسم الله أو ذكر حقيقة الله بلفظ الذات قاله الكرماني قال في
الفتح وظاهر لفظه ان مراده اضاف لفظ الذات الى اسم الله تعالى وسمعه
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فلم ينكره فكان جائزا واعترض الشيخ
تقى الدين السبكي بان قوله في ذات الاله ليس فيه دلالة على الترجمة لانه
لم يرد بالذات الحقيقة التي هي مراد البخاري وانما مراده وذلك في طاعة
الله أو في سبيل الله وقد يجاب بان غرضه جواز اطلاق الذات في الجملة

وقد ترجم البيهقي في الاسماء والصفات ما جاء في الذات وأورد فيه حديث
أبي هريرة المتفق عليه في قوله لم يكذب إبراهيم عليه الصلاة والسلام الا
ثلاث كذبات اثنتين منهن في ذات الاله عز وجل قوله اني سقيم وقولا
(بل فعله كبيرهم هذا) الخ وقال شراح الحديث انما خصها بذلك لان
قصة سارة وان كانت ايضا في ذات الله لكن تضمنت حظا لنفسه ونفعا
له بخلاف الاثنتين المذكورتين فانهما في ذات الله محضا وقد وقع في رواية
هشام بن حسان ان ابراهيم لم يكذب قط الا ثلاث كذبات كل ذلك في
الله وفي حديث ابن عباس عند احمد والله ان جادل بهن الا عن دين
الله وأورد البيهقي ايضا حديث الباب المذكور وحديث ابن عباس تفكروا
في كل شيء ولا تفكروا في ذات الله موقوف وسنده جيد كذا قال في
الفتح خلافا لما في تمييز الطيب من الخبيث من ان اسانيده ضعيفة وأورد
أيضا حديث أبي الدرداء لا تفقه كل الفقه حتى تمقت الناس في ذات الله
ورجاله ثقات الا أنه منقطع قال في الفتح ولفظ ذات في الاحاديث
المذكورة بمعنى من اجل أو بمعنى حق ومثله قول حسان

وان اخا الاحقاف اذا قام فيهم • يجاهد في ذات الاله ويعدل

والذي يظهر ان المراد جواز اطلاق لفظ ذات لا بالمعنى الذي احدثه
المتكلمون ولكنه غير مردود اذا عرف أن المراد به النفس لثبوت لفظ
النفس في الكتاب العزيز وقال الراغب الذات هي تأنيث ذو وهي كلمة
يتوصل بها الى الوصف باسماء الاجناس والانواع وتضاف الى الظاهر
دون المضمرة وتثنى وتجمع ولا يستعمل شيء منها الا مضافا وقد استعاروا لفظ
الذات لعين الشيء واستعملوها مفردة ومضافة وادخلوا عليها الالف واللام
وأجروها مجرى النفس والخاصة وليس ذلك من كلام العرب وقال عياض ذات

الشيء نفسه وحقيقته وقد استعمل أهل الكلام الذات بالالف واللام وغلطهم
أكثر النحاة وجوز به بعضهم لأنها ترد بمعنى النفس وحقيقة الشيء وجاء في الشعر
لكنه شاذ واستعمال البخاري لها دال على أن المراد بها نفس الشيء على طريقة
المتكلمين في حق الله تعالى ففرق بين النعوت والذات وقال ابن برهان
إطلاق المتكلمين الذات في حق الله تعالى من جهلهم لأن ذات تأنيث
ذو وهو جلت عظمته لا يصح له الحاق تاء التأنيث ولهذا امتنع أن يقال
له علامة وإن كان أعلم العالمين وقولهم الصفات الذاتية جهل منهم لأن
النسب إلى ذات ذوى وقال التاج السكندی في الرد على الخطيب بن نباتة
في قوله كنه ذاته ذات بمعنى صاحبة تأنيث ذو وليس لها في اللغة مدلول
غير ذلك وإطلاق المتكلمين وغيرهم الذات بمعنى النفس خطأ عند المحققين
وتعقب بأن الممتنع استعمالها بمعنى صاحبة أما إذا قطعت عن هذا المعنى
واستعملت بمعنى الاسم فلا محذور لقوله تعالى (انه عليم بذات الصدور)
أي بنفس الصدور وقد حكى المطرزي كل ذات شيء وليس كل شيء ذات
وأشدد أبو الحسين بن فارس

فنعى ابن عم القوم في ذات ماله . إذا كان بعض القوم في ماله وفر
ويحتمل أن تكون ذات هنا مقحمة كما في قولهم ذات ليلة وقال النووي
في تهذيبه وأما قولهم أي الفقهاء في باب الايمان فان حلف بصفة من
صفات الذات وقول المذهب اللون كالسواد والبياض اعراض تحل الذات
فمرادهم بالذات الحقيقة وهو اصلاح المتكلمين وقد انكره بعض الأدباء
وقال لا يعرف في لغة العرب ذات بمعنى حقيقة قال وهذا الإنكار منكر
فقد قال الواحدى في قوله تعالى (فاتقوا الله واصلحوا ذات بينكم) قال
ثعلب أي الحالة التي بينكم فالتأنيث عنده للحالة وقال الزجاج معنى ذات

حقيقة والمراد بالبين الوصل بالتقدير فاصلحو حقيقة وصلكم قال فذات عنده
بمعنى النفس وقال غيره ذات هنا كناية عن المنازعة فامر وابل الموافقة اه وأخرج
البخارى عن أنى هريرة أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال خير نساء ركن
الابل نساء قریش احناه على ولد وارعاه على زوج فى ذات يده اه قال قاسم بن
ثابت ذات يد وذات بيننا ونحو ذلك صفة لمحذوف مؤنث يعنى الحال التى هى بينهم
والمراد بذات يده ماله ومكسبه وأما قولهم لقيته ذات يوم فالمراد لقاة
أو مرة فلما حذف الموصوف وبقيت الصفة صارت كالحال اه فقد بان
مما ذكر أن ذات عند المتكلمين بمعنى النفس وأنها وردت فى لغة العرب
بذلك المعنى ندورا وأنها وردت فى لغتهم كثيرا خارجة عن معناها
الأصلى الذى هو صاحبة وهذا يرجع ماذهب اليه البخارى من أن الذات
معناها الحقيقة اه لكن قد اتفق المحققون (على أن حقيقة الله تعالى
مخالفة لسائر الحقائق) وذهب بعض أهل الكلام الى انها من حيث انها
ذات مساوية لسائر الذوات وإنما تمتاز عنها بالصفات التى تختص بها
كوجوب الوجود والقدرة التامة والعلم التام وتعقب بان الاشياء المتساوية
فى تمام الحقيقة يجب ان يصح على كل واحد منها ما يصح على الآخر فيلزم
من دعوى التساوى المحال وبان أصل ما ذكره قياس الشاهد على الغائب
وهو أصل كل خبط والصواب الامسالك عن امثال هذه المباحث والتفويض
الى الله تعالى فى جميعها والاكتفاء بالايان بكل ما أوجب الله فى كتابه أو
على لسان نبيه اثباته له أو تنزيهه عنه على طريق الاجمال وبالله تعالى
التوفيق اه (وأما الجنب) فقد جاء فى القرآن فى قوله تعالى (على ما فرطت
فى جنب الله) وأجمع المسلمون على ان هذه الآية لا يمكن ابقاء الكلام
فيها على حقيقته لتنزهه عز وجل عن الجنب بالمعنى الحقيقي واختلف العلماء

في تأويله قال الراغب أصل الجنب الجارحة ثم يسعد للناحية والجهة التي
تليها كعادتهم في استعارة سائر الجوارح لذلك نحو اليمين والشمال والمراد
هنا الجهة مجازا أو الكلام على حذف مضاف أي في جنب طاعة الله والتفريط
في جهة الطاعة كناية عن التفريط في الطاعة نفسها لأن من ضيع جهة
ضيع ما فيها بطريق الأولي لا يبلغ لكونه بطريق برهاني كقول زياد الأعجم
إن السماحة والمروءة والندى هـ في قبة ضربت على ابن الحشرج
وقد قال الزمخشري الجنب الجانب يقال أنا في جنب فلان وجانبه وناحيته
وفلان لين الجنب والجانب ثم قالوا فرط في جنبه أو في جانبه يريدون
في جنبه أي في حقه تعالى أي ما يحق له سبحانه ويلزم وهو طاعته عز
وجل وعلى هذا قول سابق البربري

أما تتقين الله في جنب عاشق هـ له كبد حر عليك تقطع
أي في حق وقال العلامة القاسمي أي في جانب أمره ونهيه اذ لم أتبع
أحسن ما أنزل وقال الامام سمي الجنب جنبا لأنه جانب من جوانب الشيء
والشيء الذي يكون من لوازم الشيء وتوابعه يكون كأنه جند من جنوده
وجانب من جوانبه فلما حصلت المشابهة بين الجنب الذي هو العضو وبين
ما يكون لازما للشيء وتابعه لا جرم حسن إطلاق الجنب على الحق
والامر والطاعة وقول ابن عباس يريد على ما ضيعت من ثواب الله ومقاتل
على ما ضيعت من ذكر الله ومجاهد والسدي على ما فرطت في أمر الله
والحسن في طاعة الله وسعيد بن جبير في حق الله بيان لحاصل المعنى وقيل
الجنب مجاز عن الذات كالجانب وضعف بأن الجنب لا يليق إطلاقه عليه
تعالى ولو مجازا وقال ابن الجوزي في جنب الله أي في طاعته وأمره لأن
التفريط لا يقع في ذاته وأما الجنب المعهود من ذى الجوارح فلا يقع

فيه تفريط وقال ابن حامد تؤمن بان الله تعالى جنباً بهذه الآية قال ابن الجوزي فواعجبا من عدم العقول اذا لم يتبها التفريط في جنب مخلوق فكيف يتبها في صفة الخالق جل جلاله وأنشد ثعلبة ه خليلي كفا واذكر الله في جنبي ه أي في أمري وقال الالوسي لم أقف على عد أحد من السلف اياه من الصفات السمعية ولا يعول على ما في المواقف وعلى فرض العد كلامهم فيها شهير وهم مجمعون على التنزيه سبحانه من ليس كمثل شيء وهو السميع البصير وقد مر قول ابن دقيق العيد نقول في الصفات المشككة انها حق وصدق على المعنى الذي اراده الله تعالى ومن تأولها نظرنا فان كان تأويله قريبا على مقتضى لسان العرب لم ننكر عليه وان كان بعيدا توقفنا عنه ورجعنا الى التصديق مع التنزيه وما كان منها معناه ظاهرا مفهوما من تخاطب العرب حملناه عليه كقوله على ما فرطت في جنب الله فان المراد به في استعمالهم الشائع حق الله فلا يتوقف في حمله عليه الخ ما مر فقد صرح بان الجنب حمله على الحق شائع في كلام العرب لا يتوقف على شيء اه هذا ما قيل في الجنب اه

(البحث السادس في الشخص والغيرة والصورة والأتیان)

اما لفظ الشخص فقد جاء في حديث المغيرة بن شعبه اخرجه مسلم عنه من طريق القواريري وأبي كامل وزائدة وأخرجه البخاري من طريق عبيد الله بن عمر والرقى بصورة التعليق ووصله عنه الدارمي وأبو عوانه في صحيحه ولفظ الحديث قال المغيرة قال سعد بن عباد لورأيت رجلا مع امرأتى لضربته بالسيف غير مصفح فبلغ ذلك رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال تعجبون من غيرة سعد والله لاأنا أغير منه والله أغير مني ولا شخص أغير من الله ومن أجل غيرة الله حرم الفواحش ما ظهر

منها وما بطن ولا أحد أحب إليه العذر من الله ومن أجل ذلك بعث
المنذرين والمبشرين ولا أحد أحب إليه المدحة من الله ومن أجل ذلك
وعد الله الجنة أه وأكثر الروايات لأحد غير من الله قال ابن بطال
اجمعت الامة على ان الله تعالى لا يجوز أن يوصف بأنه شخص لان التوقيف
لم يرد به وقد منعت منه المجسمة مع قولهم أنه جسم لا كالأجسام قال في
الفتح كذا قال والمنقول عنهم خلاف ما قال وقال الاسماعيلي ليس في قوله
لا شخص غير من الله اثبات ان الله شخص بل هو كما جاء ما خلق الله
أعظم من آية الكرسي فانه ليس فيه اثبات ان آية الكرسي مخلوقة بل
المراد انها أعظم المخلوقات وهو كما يقول من يصف امرأة كاملة الفضل
حسنة الخلق ما في الناس رجل يشبهها يريد تفضيلها على الرجال لا انها
رجل وقال ابن بطال اختلف الفاظ هذا الحديث فلم يختلف في حديث
ابن مسعود أنه بلفظ لا أحد فظهر أن لفظ شخص جاء موضع أحد
فكانه من تصرف الراوي ثم قال علي أنه من باب المستثنى من غير جنسه
كقوله تعالى ومالهم به من علم الا اتباع الظن وليس الظن من نوع العلم
فالتقدير أن الأشخاص الموصوفة بالغيرة لا تبلغ غيرها وان تناهت
غيرة الله تعالى وان لم يكن شخصا بوجه وأما الخطابي فبنى على أن هذا
التركيب يقتضي اثبات هذا الوصف لله تعالى فبالغ في الانكار وتخطئة
الراوي فقال اطلاق الشخص في صفات الله تعالى غير جائز لان الشخص
لا يكون الا جسما مؤلفا فخلق ان لا تكون هذه اللفظة صحيحة وأن تكون
تصحيفا من الراوي ودليل ذلك أن أبا عوانة روى هذا الخبر عن عبد الملك
ولم يذكرها ووقع في حديث أبي هريرة وأسماء بنت أبي بكر بلفظ شيء
والشيء والشخص في الوزن سواء فمن لم يمعن في الاستماع لم يأمن الوهم

وليس كل من الرواة يراعى لفظ الحديث حتى لا يتعداه (بل كثير منهم يحدث بالمعنى) وليس كلهم فهمها بل كلام بعضهم جفا وتعجرف فلعل لفظ شخص جرى على هذا السبيل ان لم يكن غلطاً من قبيل التصحيف السمعى قال ثم ان عبيد الله بن عمرو انفرد عن عبد الملك فلم يتابع عليه واعتوره الفساد من هذه الأوجه وقد تلقي هذا منه ابن فورك فقال لفظ الشخص غير ثابت من طريق السند فان صح فيبانه في الحديث الآخر وهو قوله لا أحد فاستعمل الراوى لفظ شخص موضع أحد قال وانما منعنا من اطلاق لفظ الشخص امور أحدها أن اللفظ لم يثبت من طريق السمع والثاني الاجماع على المنع منه والثالث أن معناه الجسم المؤلف المركب اه قال في الفتح وطعن الخطابي ومن تبعه في السند مبني على تفرد عبيد الله بن عمرو به وليس كذلك كما تقدم قال وكلامه ظاهر في أنه لم يراجع صحيح مسلم ولا غيره من الكتب التي وقع فيها هذا اللفظ من غير رواية عبيد الله بن عمرو ورد الروايات الصحيحة والطعن في ائمة الحديث الضابطين مع امكان توجيه ما رواوا من الامور التي أقدم عليها كثير من غير أهل الحديث وهو يقتضى قصور فهم من فعل ذلك منهم ومن ثم قال الكرمانى لا حاجة لتخطئة الرواة الثقات بل حكم هذا حكم سائر المتشابهة أما التفويض وأما التأويل وقال عياض بعد أن ذكر معنى قوله (ولا أحد أحب إليه العذر من الله) أنه قدم الاعذار والانداز قبل أخذهم بالعقوبة وعلى هذا لا يكون في ذكر الشخص ما يشكل اه قال في الفتح كذا قال ولم يتجه نفي الاشكال مما ذكر ثم قال ويجوز أن يكون لفظ الشخص وقع تجوزاً من شيء أو واحد كما يجوز اطلاق الشخص على غير الله وقد يكون المراد بالشخص المرتفع لان الشخص هو ما ظهر وشخص وارتفع فيكون

المعنى لا يرتفع أرفع من الله لقوله لا متعالى أعلى من الله قال ويحتمل أن يكون المعنى لا ينبغي لشخص أن يكون أغبر من الله تعالى وهو مع ذلك لم يعجل ولا يبادر بعقوبة عبده لارتكابه ما نهاه عنه بل حذره وأذره وأعذر إليه وأمهله فينبغي أن يتأدب بآدبه ويقف عند أمره ونهيه وبهذا تظهر مناسبة تعقبه بقوله ولا أحد أحب إليه العذر من الله وقال القرطبي أصل وضع الشخص في اللغة لجرم الإنسان وجسمه يقال شخص فلان وجسماته واستعمل في كل شيء ظاهر يقال شخص الشيء إذا ظهر وهذا المعنى محال على الله تعالى فوجب تأويله ف قيل معناه لا يرتفع وقيل لا شيء وهو أشبه من الأول وأوضح منه لا أحد أو لا موجود وقد ثبت في الرواية الأخرى لا أحد وكان لفظ الشخص أطلق مبالغة في إثبات إيمان من يتعذر على فهمه موجود لا يشبه شيئا من الموجودات لثلا يفضى به ذلك إلى النفي والتعطيل وهو نحو قوله صلى الله عليه وسلم للجارية أين الله قالت في السماء فحكم بإيمانها مخافة أن تقع في التعطيل لقصور فهمها عما ينبغي له من تنزيهه مما يقتضى التشبيه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا ولاجل عدم وضوح إطلاق الشخص على الله تعالى لم يفصح البخاري بإطلاق الشخص عليه تعالى كما فعل في شيء المار بل أورد ذلك على طريق الاحتمال فقال باب قول النبي صلى الله عليه وسلم لا شخص أغبر من الله اه هذا ما قيل في تأويل لفظ الشخص وللم بشيء من معاني الحديث فقوله لا أحد أحب إليه العذر من الله ومن أجل ذلك بعث المنذرين والمبشرين يعنى الرسل قال ابن بطال هو من قوله تعالى (وهو الذى يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات) فإله عذر في هذا الحديث التوبة والالاباة وقال القاضى عياض المعنى بعث المرسلين للاعذار والالذار لخلقهم قبل أخذهم بالعقوبة وهو كقوله تعالى (لئلا يكون للناس

على الله حجة بعد الرسل) وحكى القرطبي في المفهم قال انما قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لا أحد أحب إليه العذر من الله بعد قوله لا أحد أغير من الله منها لسعد بن عباد على أن الصواب خلاف ما ذهب إليه ورادعاه عن الاقدام على قتل من يحده مع امرأته فكانه قال اذا كان الله مع كونه أشد غيرة منك يحب الاعتذار ولا يؤاخذ الا بعد الحجة فكيف تقدم أنت على القتل في تلك الحالة وقوله ولا أحد أحب إليه المدحة من الله المدحة بكسر الميم مع التاء وبفتحها مع حذفها والمدح الثناء بذكر أوصاف الكمال والافضال قال ابن بطال اراد به المدح من عباده بطاعته وتنزيهه عمالا يليق به والثناء عليه بنعمه ليجازيهم على ذلك وقال القرطبي ذكر المدح مقرونا بالغيرة والعذر تنبيها لسعد على أن لا يعمل بمقتضى غيرته ولا يعجل بل يتأنى ويتفرق ويتثبت حتى يحصل على وجه الصواب فينال كمال الثناء والمدح والثواب لا يثاره الحق وقمع نفسه وغلبتها عند هيجانها وهو نحو قوله الشديد من يملك نفسه عند الغضب حديث صحيح متفق عليه وقال عياض معني قوله وعد الجنة أنه لما وعدها ورغب فيها كثر السؤال لها والطلب اليه والثناء عليه قال (ولا يحتج بهذا على جواز استجلاب الانسان الثناء على نفسه) فانه مذموم ومنهى عنه بخلاف حبه له في قلبه اذا لم يجد من ذلك بدا فانه لا يذم بذلك فالله سبحانه مستحق للمدح بكماله والنقص للعبد لازم ولو استحق المدح من جهة ما لکن المدح يفسد قلبه ويعظمه في نفسه حتى يحتقر غيره ولهذا جاء احثوا في وجوه المداحين التراب حديث صحيح أخرجه مسلم اه (قلت) ذكر في فتح الباري هذا البحث هنا واقتصر فيه على كلام القاضي عياض وفيه بحث طويل وانا اذكر حاصله ان شاء الله تعالى فقد أخرج البخاري في كتاب

الادب عن أبي موسى قال سمع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم رجلا يثنى على رجل ويطريه في المدحة فقال أهلكم أو قطعتم ظهر الرجل وأخرج أيضا عن أبي بكرة أن رجلا ذكر عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فاثني عليه رجل خيرا فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ويحك قطعت عنق صاحبك يقوله مرارا ان كان أحدكم مادحا لا محالة فليقل أحسب كذا وكذا ان كان يرى انه كذلك والله حسيبه اه قال ابن بطال حاصل النهي ان من أفرط في مدح آخر بما ليس فيه لم يأمن على الممدوح العجب لظنه أنه بتلك المنزلة فربما ضيع العمل والازياد من الخير اتكالا على ما وصف به ولذلك تأول العلماء في حديث المقداد عند مسلم احتوا في وجوه المداحين . التراب ان المراد من يمدح الناس في وجوههم بالباطل وأما من مدح بما فيه فلا يدخل في النهي فقد مدح صلى الله تعالى عليه وسلم في الشعر والخطب والمحاضرة ولم يحث في وجه مادحه ترابا وعلى هذا يحمل ما أخرجه ابن ماجه واحمد من حديث معاوية سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول اياكم والتماذج فانه الذبح وأخرجه البيهقي بلفظ اياكم والمدح الخ قال وللعلماء في حديث مسلم هذا خمسة أقوال (أحدها) هذا وهو حمله على ظاهره واستعمله المقداد راوى الحديث (والثاني) الخيبة والخيرمان كقولهم لمن رجع خائبا رجع وكفه مملوءة ترابا (والثالث) قولوا له بفيك التراب والعرب تستعمل ذلك لمن تكره قوله (والرابع) ان ذلك يتعلق بالممدوح كان يأخذ ترابا فيذره بين يديه يتذكر بذلك مصيره اليه فلا يطغى بالمدح الذي سمعه (والخامس) المراد بحشو التراب في وجه المادح إعطاؤه ما طلب لان كل الذي فوق التراب تراب وبهذا جزم البيضاوي

وقال شبه الاعطاء بالحنى على سبيل الترشيح والمبالغة في التقليل والاستهانة قال الطيبي ويحتمل أن يراد دفعه عنه وقطع لسانه عن عرضه بما يرضيه من الرضخ والدافع قد يدفع خصمه بحتى التراب على وجهه استهانة به (وأما مامدح به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم) فقد أُرشد مادحيه الى ما يجوز من ذلك بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لا تطروني كما اطرت النصارى عيسى ابن مريم الحديث وقد ضبط العلماء المبالغة الجائزة من المبالغة الممنوعة بأن الجائزة يصحبها شرط أو تقريب والممنوعة بخلافها ويستثنى من ذلك ما جاء عن المعصوم فانه لا يحتاج الى قيد كالألفاظ التي وصف بها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعض الصحابة مثل قوله لعبد الله بن عمر نعم العبد وغير ذلك وقال الغزالي في الاحياء آفة المدح في المادح انه قد يكذب وقد يرأى الممدوح بمدحه ولا سيما ان كان فاسقا أو ظالما فقد جاء في حديث أنس رفعه اذا مدح الفاسق غضب الرب أخرجه ابو يعلى وابن أبي الدنيا بسند فيه ضعف وقد يقول ما لا يتحققه مما لا سبيل له الى الاطلاع عليه ولهذا قال صلى الله تعالى عليه وسلم فليقل أحسب وذلك كقوله أنه ورع ومتق وزاهد بخلاف ما لو قال رأيت بصلي أو يحج أو يزكى فانه يمكنه الاطلاع على ذلك ولكن تبقى الآفة على الممدوح فانه لا يأمن أن يحدث فيه المدح كبيرا أو إعجابا أو يكله على ما شهره به المادح فيفتر عن العمل لان الذي يستمر في العمل غالبا هو الذي يعد نفسه مقصرا فان سلم المدح من هذه الامور لم يكن به بأس وربما كان مستحبا قال ابن عيينة من عرف نفسه لم يضره المدح وقال بعض السلف اذا مدح الرجل في وجهه فليقل اللهم اغفر لي ما لا يعلمون ولا تؤاخذني بما يقولون واجعلني خيرا مما يظنون أخرجه البيهقي في الشعب اه (قات) هذا التفصيل صحيح مؤيد بالأحاديث

الصحيحة كقوله عليه الصلاة والسلام لا بى بكر الصديق لما قال يا رسول الله ان لى ازارى يسقط من أحد شقيه قال انك لست منهم وفى رواية لست بمن يفعل ذلك خيلاء فهذا من جملة المدح فى الوجه لكنه لما كان صدقا محضا وكان المدوح يؤمن معه الا عجاب والكبر مدح به ولا يدخل ذلك فى المنع ومن جملة ذلك الاحاديث الكثيرة المذكورة فى مناقب الصحابة ووصف كل واحد منهم بما وصف به من الاوصاف الجميلة كقوله صلى الله تعالى عليه وسلم لعمر ما لقيك الشيطان سالكا فجا الاسلاك فجا غير فبك وقوله للانصارى عجب الله من صنعكما الى غير ذلك من الاحاديث الكثيرة اه (وأما الغيرة) فقد وقع ذكرها فى الحديث السابق فى قوله عليه الصلاة والسلام والله أغير منى وقوله لا أحد غير من الله وأخرج البخارى فى الكسوف عن عائشة انها قالت خسفت الشمس فى عهد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فصلى رسول الله ﷺ بالناس الى أن قالت فاذا رأيت ذلك فاذكروا الله وكبروا وصلوا وتصدقوا ثم قال يا أمة محمد والله ما من أحد أغير من الله أن يزنى عبده أو تزنى أمته يا أمة محمد والله لو تعلمون ما أعلم لضحكتم قليلا ولبكيتم كثيرا اه فقوله أغير أفعل تفضيل من الغيرة بفتح الغين المعجمة وهى فى اللغة تغير يحصل من الحية والانفة وأصلها فى الزوجين والاهلين وكل ذلك محال على الله تعالى لانه منزّه عن كل تغير ونقص فيتعين حمله على المجاز فليل لما كانت ثمرة الغيرة صون الحريم ومنعهم وزجر من يقصد اليهم اطلاق عليه ذلك لكونه منع من فعل ذلك وزجر فاعله وتوعده فهو من باب تسمية الشىء بما يترتب عليه وقال ابن فورك المعنى ما أحد أكثر زجرا عن الفواحش من الله وقال غيره غيرة الله ما يغير من حال العاصى بانتقامه منه فى الدنيا والاخرة

أو في أحدهما ومنه قوله تعالى (إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم) وقال ابن دقيق العيد أهل التنزيه في مثل هذا على قولين أما ساكت وأما مؤول على أن المراد بالغيرة شدة المنع والحماية فهو من مجاز الملازمة وقال الطيبي وغيره وجه اتصال هذا المعنى بما قبله من قوله (فاذكروا الله) الخ من جهة أنهم لما امروا باستدفاع البلاء عنهم بالذكر والدعاء والصلاة والصدقة ناسب ردعهم عن المعاصي التي هي من أسباب جلب البلاء وخص منها الزنى لأنه أعظمها في ذلك وقيل لما كانت هذه المعصية من أقبح المعاصي وأشدّها تأثيراً في إثارة النفوس وغلبة الغضب ناسب ذلك تخويفهم في هذا المقام من مؤاخذه رب الغيرة وخالقها سبحانه وتعالى اه وفي قوله يا أمة محمد معني الاشفاق كما يخاطب الوالد ولده اذا أشفق عليه بقوله يا بني كذا قيل وكان قضية ذلك أن يقول يا امتي لكن لعدوله عن المضمر الى المظهر حكمة وكأنها بسبب كون المقام مقام تحذير وتخويف لما في الاضافة الى الضمير من الاشعار بالتكريم ومثله يا فاطمة بنت محمد لا أغنى عنك من الله شيئاً وصدر صلى الله تعالى عليه وسلم كلامه باليمين لارادة التأكيد للخبر وان كان لا يرتاب في صدقه ولعل تخصيص العبد والامة بالذكر رعاية لحسن الادب مع الله تعالى لتنزهه عن الزوجة والاهل ممن يتعلق بهم الغيرة غالباً ويؤخذ من قوله يا أمة محمد ان الواعظ ينبغي له حال وعظه أن لا يأتي بكلام فيه تفخيم لنفسه بل يبالغ في التواضع لأنه أقرب الى انتفاع من يسمعه وفيه ترجيح التخويف في الخطبة على التوسع بالترخيص لما في ذكر الرخص من ملامة النفوس لما جبلت عليه من الشهوة والطبيب الحاذق يقابل العلة بما يضادها لا بما يزيدها وقوله لو تعلمون ما أعلم أي من عظيم قدرة الله وانتقامه من أهل الاجرام وقيل معناه لودام عليكم كما

دام علي لان عليه متواصل بخلاف غيره وقيل معناه لو علمتم من
سعة رحمة الله وحلمه وغير ذلك ما أعلم لبكيتم على ما فاتكم من ذلك
وقوله لضحكتم قليلا قيل معنى القلة هنا العدم والتقدير لتركتم الضحك
ولم يقع بنكم الا نادرا لغلبة الخوف واستيلاء الحزن وحكى ابن بطال عن
المهلب ان سبب ذلك ما كان عليه الانصار من محبة الله والغناء وأطال
في تقرير ذلك بما لا طائل فيه ولا دليل عليه ومن اين له ان المخاطب
بذلك الانصار دون غيرهم والقصة كانت في اواخر زمنه صلى الله تعالى
عليه وسلم حيث امتلأت المدينة بأهل مكة ووفود العرب وقد بالغ
الزبير بن المنير في الرد عاياه والتشنيع بما يستغنى عن حكايته اه الكلام على
الغرة وما عداها من متعلقات هذا الحديث (وأما الصورة) فقد وردت
فيما أخرجه البخاري ومسلم وغيرهما عن أبي هريرة قال قال اناس يا رسول
الله هل نرى ربنا يوم القيامة قال هل تضارون في الشمس ليس دونها
سحاب قالوا لا الى ان قال وتبقى هذه الامة فيها منافقوها فيأتيهم الله
في غير الصورة التي يعرفون فيقول أنا ربكم فيقولون نعوذ بالله منك هذا
مكاتبنا حتى يأتينا ربنا فاذا أتانا ربنا عرفناه فيأتيهم الله في الصورة التي يعرفون
فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا فيتبعونه الحديث وفي الصحيحين أيضا
عن أبي سعيد فيأتيهم الجبار في صورة غير صورته التي رآوه فيها أول مرة
فيقول أنا ربكم فيقولون أنت ربنا فلا يكلمه الا الانبياء فيقول هل بينكم
وبينه آية تعرفونه فيقولون الساق فيكشف عن ساقه الخ فاقول اعلم أنه
يجب على كل مسلم أن يعتقد ان الله سبحانه وتعالى لا تجوز عليه الصورة
التي هي هيئة وتأليف قال ابن عقيل الحنبلي الصورة علي الحقيقة تقع على
التخاطيط والاشكال وذلك من صفات الاجسام والذي صرفنا عن كونه

جسما من الادلة القطعية قوله تعالى (ليس كمثله شيء) ومن الادلة العقلية
 أنه لو كان جسما كانت صورته عرضا ولو كان حاملا الاعراض جاز
 عليه ما يجوز علي الاجسام وافترى الى صانع ولو كان جسما مع قدمه جاز
 قدم احدهما فاحوجتنا الادلة الى تأويل صورة تليق اضافتها اليه وما ذلك
 الا الحال الذي يوقع عليها أهل اللغة اسم صورة فيقولون كيف صورتك
 مع فلان وفلان على صورة من الفقر والحال التي انكروها هي العسف
 والتشديد والحال التي يعرفونها اللطف فيكشف عن الشدة أي يزيلها
 والتغير انما يليق بفعله وأما ذاته فتعالت عن التغير نعوذ بالله أن يحمل
 الحديث على ما قالته المجسمة ان الصورة ترجع الى ذاته وأن ذلك تجوز
 التغير على صفاته فخرجوه في صورة ان كانت حقيقة فذاك استحالة وان
 كان تخيلا فليس ذاك هو انما يريد غيرهم وفي الفتح استدلال ابن قتيبة بذكر
 الصورة على أن لله صورة لا كالصور كما ثبت انه شيء لا كالأشياء وتعبه به
 قال ابن بطال تمسك به المجسمة فاثبتوا لله صورة ولا حجة لهم فيه لاحتمال
 أن تكون بمعنى العلامة وضعها الله لهم دليلا على معرفته كما يسمى الدليل
 والعلامة صورة وكما تقول صورة حديثك كذا وصورة الامر كذا والحديث
 والامر لا صورة لهما حقيقة وقيل المراد بالصورة الصفة واليه ميل البيهقي
 ونقل ابن التين أن معناه صورة الاعتقاد وقيل فيه حذف تقديره يأتيهم
 بعض ملائكة الله ورجحه عياض قال ولعل هذا الملك جاءهم في صور ذانكروها
 لما رأوا فيها من شمة الحدوث الظاهرة على الملك لانه مخلوق وقيل المعنى يأتيهم الله
 بصورة أي بصفة تظهر لهم من الصور المخلوقة التي لا تشبه صفة الله ليختبرهم فاذا
 قال هذا الملك أنار بكم ورأوا عليه من علامة المخلوقين ما يعلمون به انه ليس ربه
 استعاذوا منه لذلك وقوله بعد ذلك فيأتيهم الله في صورته التي يعرفونها فالمراد

الصفة بذلك والمعنى فيتجلي الله لهم بالصفة التي يعلمونه بها وإنما عرفوه بالصفة
وان لم تكن تقدمت لهم رؤيته لأنهم يرون حيث يشيئ لا يشبه المخلوقين وقد
علموا أنه لا يشبه شيئا من مخلوقاته فيعلمون أنه ربهم فيقولون أنت ربنا
وعبر عن الصورة بالصفة للشاكلة لما تقدم من ذكر الشمس والقمر
والطواغيت ويدل لهذا التأويل حديث أبي موسى رفعه أن الناس يقولون
ان لنا ربنا كذا نعبده في الدنيا فيقال أو تعرفونه اذا رأيتموه فيقولون نعم
فيقال كيف تعرفونه ولم تروه فيقولون انه لا شبيه له فيكشف الحجاب
فينظرون الى الله عز وجل فيخرون سجدا اه ويحتمل أن يشير بقوله
في الصورة التي يعرفونها الى ما عرفوه حين أخرج ذرية آدم من صلبه
فانساهم ذلك في الدنيا ثم يذكرهم بها في الآخرة وقال ابن العربي انما
استعاذوا منه أولا لأنهم اعتقدوا أن ذلك الكلام استدراج لان الله
لا يأمر بالفحشاء ومن الفحشاء اتباع الباطل وأهله ولهذا وقع في الصحيح
فيأتيهم الله في صورة أي بصورة لا يعرفونها وهي الامر باتباع اهل الباطل
فلذلك يقولون اذا جاء ربنا عرفناه أي اذا جاءنا بما عهدناه منه من قول
الحق وقال ابن الجوزي معنى الخبر يأتيهم الله بأحوال يوم القيامة ومن
صور الملائكة بما لم يعهدوا مثله في الدنيا فيستعيذون من تلك الحال
ويقولون اذا جاء ربنا عرفناه أي اذا أتانا بما نعرفه من لطفه وهي الصورة
التي عبر عنها بقوله يكشف عن ساق أي عن شدة اه وقال القرطبي هو
مقام هائل يمتحن الله به عباده ليميز الخبيث من الطيب وذلك أنه لما بقي
المنافقون محتلطين بالمؤمنين زاعمين انهم منهم ظانين أن ذلك يجوز في ذلك
الوقت كما جاز في الدنيا امتحنهم الله بان أتاهم بصورة هائلة قائمة للجميع
أنا ربكم فاجابه المؤمنون بانكار ذلك لما سبق لهم من معرفته سبحانه وأنه

منزه عن صفات هذه الصورة فلماذا قالوا نعوذ بالله منك لا نشرك بالله
شيئا حتى ان بعضهم ليكاد ينقلب أى يزل فيوافق المنافقين قال وهؤلاء
طائفة لم يكن لهم رسوخ بين العلماء ولعلمهم الذين اعتقدوا الحق وحوموا
عليه من غير بصيرة قال ثم يقال بعد ذلك للمؤمنين هل بينكم وبينه علامة
تعرفونها فيقولون الساق وهذا يحتمل ان الله عرفهم على السنة الرس
من الملائكة أو الانبياء أن الله جعل علامة تجليه الساق وذلك أنه
يمتحنهم بارسال من يقول لهم انا ربكم والى ذلك الإشارة بقوله تعالى
(يثبت الله الذين امنوا بالقول الثابت) وهى وان ورد أنها فى عذاب
القبر فلا يبعد أن تتناول يوم الموقف أيضا وفى رواية العلامة بن عبد الرحمن
ثم يطلع عز وجل عليهم فيعرفهم نفسه ثم يقول انا ربكم فاتبعوني فيتبعه المسلمون
ومعنى فيعرفهم نفسه أنه يلقي فى قلوبهم علما قطعيا يعرفون به أنه ربهم
سبحانه وتعالى ووقع فى رواية هشام بن سعد ثم نرفع رؤسنا وقد عادنا
فى صورته التى رأيناها فيها أول مرة فيقول انا ربكم فنقول نعم انت ربنا وهذا
فيه اشعار بانهم رأوه أول ما حشروا والعلم عند الله (قلت) ويحتمل عند
أن يكون هذا إشارة الى الرؤية السابقة حين أخرجهم من صلب أم
وقال الخطابي هذه الرؤية غير التى تقع فى الجنة اكراما لهم فان هذه
للامتحان وتلك لزيادة الاكرام كما فسر به قوله تعالى (للذين أحسنوا
الحسنى وزيادة) قال ولا اشكال فى حصول الامتحان فى الموقف لأن
آثار التكليف لا تنقطع الا بعد الاستقرار فى الجنة أو النار قال ويشه
أن يقال إنما حجب عنهم تحقق الرؤية أولا لما كان معهم من المنافقين
الذين لا يستحقون رؤيته تعالى فلما تميزوا رفع الحجاب فقال المؤمنون
حينئذ أنت ربنا وقال الطيبي لا يلزم من ان الدنيا دار بلاء والآخرة دار

جزاء أن لا يقع في واحدة منهما ما يختص بالآخرى فان القبر أول منازل الآخرة وفيه الابتلاء والفتنة بالسؤال وغيره والصحيح ان التكليف خاص بالدنيا وما يقع في القبر والموقف هي آثار ذلك وفي حديث أبي سعيد الخدري بعد قوله المار فيكشف عن ساقه فيسجد له كل مؤمن ويبقى من كان يسجد لله رياء وسمعة فيذهب كما يسجد فيعود ظهره طبقا واحدا فيؤتى بالجرس النخ قال ابن بطال تمسك به من أجاز تكليف ما لا يطاق من الاشاعة واحتجوا أيضا بقصة أبي لهب وأن الله كلفه الايمان به مع إعلامه بأنه يموت على الكفر ويصلى نارا ذات لهب قال ومنع الفقهاء من ذلك وتمسكوا بقوله تعالى (لا يكلف الله نفسا الا وسعها) واجابوا عن السجود بأنهم يدعون اليه تبكيئا اذا دخلوا أنفسهم في المؤمنين الساجدين في الدنيا فدعوا إلى السجود مع المؤمنين فتعذر عليهم فأظهر الله بذلك نفاقهم وأخزاهم قال ومثله من التبكيت ما يقال لهم بعد ذلك ارجعوا فالتمسوا نورا وليس في هذا تكليف ما لا يطاق بل اظهار خزيهم ومثله كلف أن يعقد شعيرة فأنها للزيادة في التوبيخ والعقوبة ولم يجب عن قصة أبي لهب وادعى بعضهم أن مسألة تكليف ما لا يطاق لم تقع الا بالايمان فقط وقد حكى أهل الأصول الاجماع على أن محل الخلاف في وقوع التكليف بالمحال هو فيما كانت استحالاته لغير تعلق علم الله تعالى بعدم وقوعه اما ما كانت استحالاته لتعلق علم الله تعالى بأنه لا يقع فالتكليف به واقع اجماعا لان الله تعالى كلف الثقلين بالايمان وقال وما أكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فامتنع ايمان أكثرهم لعلمه تعالى بعدم وقوعه وهذه المسألة محل استيفاء الكلام عليها في الأصولين أصول الفقه وأصول الدين وحاصلها باختصار أن في جواز التكليف عقلا بالمحال ثلاثه أقوال الجواز مطلقا والمنع مطلقا

في غير مسألة الاجماع المتقدمة واحتج أهل هذا القول بأنه لظهور امتناعه للمكلفين لفائدة في طلبه منهم وأجيب بأن فائدته اختبارهم هل يأخذون في المقدمات فيترتب الثواب أولا فيترتب العقاب وهذا الجواب على سبيل التنزل أي ان سلمنا أنه لا بد في أفعال الله تعالى من ظهور فائدة للعقل مع أنا لا نسلم ذلك لا يسأل عما يفعل وله ان لا يظهرها اذ لا يلزم الحكيم إطلاع من دونه على الحكمة والثالث منع التكليف بما امتنع لذاته وجوازه بغيره وفي وقوعه ثلاثة اقوال أيضا فيما عدى صورة الاجماع المتقدمة أيضا أحدها الوقوع مطلقا والثاني مقابله والثالث التفصيل بين ما هو ممتنع لذاته كقاب الحجر ذهباً مع بقاء الحجرية فيمتنع والممتنع واقع قال السبكي وهو الحق وقال ولي الدين ان الممتنع لتعلق العلم بعدم وقوعه محال عقلا لاعادة لان العقل يحيل ايمانه لاستلزامه انقلاب العلم القديم جهلا ولو سئل عنه أهل العادة لم يحيلوه وكلام بعض المحققين ظاهر في أنه ليس محالا عقلا أيضا بل يمكن مقطوع بعدم وقوعه والخالف لفظي اذ هو ممكن ذاتا محال عرضا فالكثير نظروا الى استحالة العرض والبعض نظر الى امكانه ذاتا اه هذا حاصل كلام أهل الاصول فيه باختصار اه وفي آخر حديث ابى سعيد أيضا فيقول الجبار بقيت شفاعتي فيقبض قبضة من النار فيخرج اقواما قد امتحشوا الى أن قال فيدخلون الجنة فيقول أهل الجنة هؤلاء عتقاء الرحمن ادخلهم الجنة بغير عمل عملوه ولاخير قدموه ونقل الزركشي في التنقيح وقع هنا في حديث ابى سعيد الخدرى بعد شفاعته الانبياء فيقول الله بقيت شفاعتي فيخرج من النار من لم يعمل خيرا قال وتمسك به بعضهم (في تجويز اخراج غير المؤمنين من النار ورد بوجهين) أحدهما ان هذه الزيادة ضعيفة لانها غير متصلة كما قال عبد الحق في الجمع والثاني ان المراد

بالتخير المنفى ما زاد على الاقرار بالشهادتين كما تدل عليه بفيه الاحاديث اه
قال في الفتح والوجه الاول غلط منه فان الرواية متصلة هنا واما نسبة ذلك
لعبد الحق فغلط على غلط لانه لم يقله الا في طريق أخرى وقع فيها أخرجوا
من كان في قلبه مثقال حبة خردل من خير قال هذه الرواية غير متصلة
ولما ساق حديث أبي سعيد الذي في هذا الباب ساقه بلفظ البخاري ولم
يتعقبه بانه غير متصل واو قال ذلك لتعقبناه عليه فانه لا انقطاع في السند
أصلا ثم أن لفظ حديث أبي سعيد هنا ليس كما ساقه الزركشي وإنما فيه
فيقول الجبار الخ مامر قريبا قال فيجوز أن يكون الزركشي ذكره بالمعنى
اه قلت سبحان من لا ينسى فان ما عزاه الزركشي لأبي سعيد ذكر هو في
كتاب الرقاق رواية عنه به والزركشي لم يعين محلا دون محل ولفظه ووقع
في حديث أبي سعيد أيضا بعد قوله ذرة فيخرجون خلقا كثيرا ثم يقولون
ربنا لم نذر فيها خيرا وفيه فيقول الله شفعت الملائكة وشفع النبيون وشفع
المؤمنون ولم يبق الا ارحم الراحمين فيقبض قبضة من النار فيخرج منها
قوم لم يعملوا خيرا قط فهذه الرواية بلفظ ما عزاه له الزركشي والجواب
الثاني كاف في رد ذلك التمسك الفاسد فان الآيات والاحاديث مصرحة
بأنها لا يخرج منها الا من كان مؤمنا فقد أخرج البخاري عن أبي هريرة اسعد
الناس بشفاعتي من قال لا اله الا الله خالصا من قبل نفسه اه وهو بكسر
القاف وفتح الموحدة أي قال ذلك باختياره وفي حديث انس عند البخاري
أيضا حتى اذا فرغ الله من القضاء بين عباده واراد أن يخرج من اراد أن
يخرج ممن كان يشهد أن لا اله الا الله امر الملائكة الخ قال القرطبي عند
هذا الحديث لم يذكر الرسالة اما لانهما لما تلازما في النطق غالبا وشرطا
اكتفى بالاولى اولا لان الكلام في حق جميع المؤمنين هذه الامة وغيرها ولو

ذكرت الرسالة لكثير تعدد الرسل قال في الفتح الاول اولى ويعكر علي
 الثاني انه يكتفى بلفظ جامع كان يقول مثلاً وثمن برسله قال وقد تمسك
 بظاهره بعض المبتدعة ممن زعم ان من وجد الله من أهل الكتاب
 يخرج من النار ولو لم يؤمن بغير من أرسل اليه وهو قول باطل فان
 من جحد الرسالة كذب الله ومن كذب الله لم يوحده وفي حديث انس
 أيضا فاقول يارب ائذن لي فيمن قال لا اله الا الله قال ليس ذلك لك ولكن
 وعزتي وجلالي وكبريائي وعظمتي وجبريائي لا يخرجن من قال لا اله الا الله
 وفي حديث ابي بكر أنا أرحم الراحمين ادخلوا جنتي من كان لا يشرك بي
 شيئا قال الطيبي هذا يؤذن بأن كل ما قدر قبل ذلك بمقدار شعيرة ثم حبة
 ثم خردلة ثم ذرة غير الايمان الذي يعبر به عن التصديق والاقرار بل هو
 ما يوجد في قلوب المؤمنين من ثمرة الايمان وهو على وجهين (احدهما)
 ازدياد اليقين وطمانينة النفس لان تظافر الادلة اقوى للمدلول عليه واثبت
 لعدمه (والثاني) أن يراد العمل وأن الايمان يزيد وينقص بالعمل وينصر
 هذا الوجه قوله في حديث ابي سعيد لم يعملوا خيرا قط قال البيضاوي
 وقوله ليس ذلك لك أي أنا أفعل ذلك تعظيما لاسمي واجلالا لتوحيدي
 وهو مخصص لعموم حديث ابي هريرة أسعد الناس بشفاعتي من قال لا اله
 الا الله مخلصا قال ويحتمل أن يجري على عمومته ويحمل على حال ومقام
 آخر قال الطيبي اذا فسرنا ما يختص بالله بالتصديق المجرد عن الثمرة وما
 يختص برسوله هو الايمان مع الثمرة من ازدياد اليقين أو العمل الصالح
 حصل الجمع قال في الفتح ويحتمل ونجها آخر وهو ان المراد بقوله ليس
 ذلك لك مباشرة الاخراج لا أصل الشفاعة وتكون هذه الشفاعة
 الاخيرة وقعت في اخراج المذكورين فأجيب إلى أصل الاخراج ومنع

من مباشرته فنسبت إلى شفاعته في حديث أسعد الناس لكونه ابتدا بطلب ذلك والعلم عند الله تعالى اه وفي حديث أبي هريرة السابق ويبقى رجل مقبل بوجهه فيقول يا رب قد قشيت ريمها الخ وفي حديث ابن مسعود الآتي في بحث الضحك أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال (إني لأعلم آخر أهل النار خروجا منها وآخر أهل الجنة دخولا رجل يخرج من النار حبوا فيقول الله اذهب فادخل الجنة الخ) قال عياض عند هذا الحديث الأخير جاء نحو هذا في آخر من يجوز على الصراط يعني حديث أبي هريرة السابق فيحتمل انهما إثنان إما شخصان وأما نوعان أو جنسان وعبر فيه بالواحد عن الجماعة لا شترا كهم في الحكم الذي كان سبب ذلك ويحتمل أن يكون الخروج هنا بمعنى الورد وهو الجواز على الصراط فيتحد المعنى إما في شخص واحد أو أكثر قال في الفتح وقع عند مسلم من رواية انس عن ابن مسعود ما يقوى الاحتمال الثاني ولفظه آخر من يدخل الجنة رجل فهو يمشى مرة ويكبو مرة وتسفعه النار مرة فإذا جاوزها التفت إليها فقال تبارك الذي نجاني منك وأشار ابن أبي جمرة إلى المغيرة بين آخر من يخرج من النار وهو المذكور في حديث ابن مسعود وانه يخرج منها بعد أن يدخلها حقيقة وبين آخر من يخرج ممن يبقى مارا على الصراط فيكون التعبير بانه خرج من النار بطريق المجاز لانه أصابه من حرها ما يشارك به بعض من دخلها وقد وقع في غرائب مالك للدارقطني من طريق عبد الملك بن الحكم وهو واه عن مالك عن نافع عن ابن عمر رفعه ان آخر من يدخل الجنة رجل من جهنمة يقال له جهنمة فيقول أهل الجنة عند جهنمة الخبير اليقين وحكى السهيلي انه جاء أن اسمه هناد وجوز غيره أن يكون أحد الاثنين لاحد المذكورين والآخر للآخر اه (وفي حديث أبي هريرة

السابق بعد قوله أمر الملائكة أن يخرجوه فيعرفونهم بآثار السجود وحرم الله على النار أن تأكل من ابن آدم أثر السجود) فيخرجونهم قد امتحشوا اللعق قال في الفتح هذا جواب عن سؤال مقدر تقديره كيف يعرفون أثر السجود مع قوله في حديث أبي سعيد عند مسلم فاماتهم الله اماته حتى اذا كانوا فجاء اذن الله بالشفاعة أى فاذا صاروا فجاء كيف يتميز محل السجود من غيره حتى يعرف أثره (وحاصل الجواب) تخصيص أعضاء السجود من عموم الاعضاء التي دل عليها من هذا الخبر وأن الله منع النار أن تحرق أثر السجود من المؤمنين وهل المراد بأثر السجود نفس العضو الذي يسجد أو المراد من سجد فيه نظر والثاني أظهر (قلت) كيف يصح الثاني مع التصريح في حديث مسلم السابق بانهم صاروا لحما فلا يصح الا الاول لانه هو الذي يطلق عليه أثر السجود والا لكان المعنى أن النار لا تأكل المؤمن ثم قال قال القاضي عياض فيه دليل على أن عذاب المؤمنين المذنبين مخالف لعذاب الكفار وأنها لا تأتي على جميع أعضائهم اما اكراما لموضع السجود وعظم مكانهم من الخضوع لله تعالى أو لكرامة تلك الصورة التي خلق آدم والبشر عليها وفضلوا بها على سائر الخلق قال في الفتح (قلت) الاول منصوص والثاني محتمل لكن يشكل عليه أن الصورة لا تختص بالمؤمنين فلو كان الاكرام لاجلها لشاركهم الكفار وليس كذلك (قلت) ويكفي في رده قوله في الحديث آثار السجود فانه صريح في ان عدم الاكل انما هو من اجل شرف السجود قال النووي وظاهر الحديث ان النار لا تأكل جميع أعضاء السجود السبعة وهي الجبهة واليدان والركبتان والقدمان وبهذا جزم بعض العلماء وقال عياض ذكر الصورة ودارات الوجه يدل على ان المراد بأثر السجود الوجه خاصة خلافا لمن قال يشمل الاعضاء

السبعة ويؤيد اختصاص الوجه ان في بقية الحديث ان منهم من غاب في النار الى نصف ساقه وفي حديث سمرة عند مسلم والى ركبتيه وفي رواية هشام ابن سعد في حديث أبي سعيد والى حقويه قال النووي وما انكره هو المختار ولا يمنع من ذلك قوله في الحديث الاخر عند مسلم ان قوما يخرجون من النار يحترقون فيها الا دارات وجوههم فانه يحمل على ان هؤلاء قوم مخصوصون من جملة الخارجين من النار فيكون الحديث خاصا بهم وغيره عام فيحمل على عمومها الا ما خص منه قال في الفتح ان اراد ان هؤلاء ينصون بان النار لا تاكل وجوههم كلها وان غيرهم لا تاكل منهم محل السجود خاصة وهو الجبهة سلم من الاعتراض والا يازمه تسليم ما قال القاضي في حق الجميع الا هؤلاء وان كانت علامتهم الغرة كما نقل عن بعض واعترض بانها خاصة بهذه الامة والذين يخرجون أعم من ذلك (قلت) ما قاله ابن حجر في كلام النووي ليس مرادا عنده بل بمعزل عنه فان مراد النووي ان هؤلاء المذكور في الحديث انهم لا يبقون عن الاحتراق منهم الا دارات وجوههم مخصوصون عن غيرهم بهذا الاحتراق وان غيرهم لا تاكل النار منهم جميع اعضاء السجود السبعة وابن حجر جعل مراده ان غيرهم تاكل النار جميعه فوجه كلامه بما قال وهو غير ظاهر والعلم عند الله تعالى ثم قال وما تعقبه بانها خاصة بهذه الامة فيضاف اليها التحجيل وهو في اليدين والقدمين فيكون اشمل مما قاله النووي من جهة دخول جميع اليدين والرجلين لا تخصيص الكفين والقدمين ولكن ينقص منه الركبتان وما استدلل به القاضي من بقية الحديث لا يمنع سلامة هذه الاعضاء مع الانغمار لان تلك الاحوال الانحروية خارجة عن قياس احوال أهل الدنيا ودل التنصيص على دارات الوجوه ان الوجه كله لا

تؤثر فيه النار اكراما لمحل السجود ويحمل الاقتصار عليها على التنويه بها
لشرفها (قلت) ما قاله سائق ممكن ولكن يؤيد ما قاله القاضي من الاقتصار
على الوجه في آثار السجود قوله تعالى (سيماهم في وجوههم من آثار السجود)
فلم ينسب أثرا للسجود الا في الوجه ولفظ الحديث فيه آثار السجود
بالاطلاق فيحمل على المقيد في الآية بالوجه ولهذا قال الزين ابن المنير
تعرف صفة هذا الأثر مما ورد في قوله تعالى (سيماهم في وجوههم من أثر
السجود) لان وجوههم لا تؤثر فيها النار فتبقى صفتها باقية وقد استتبط ابن
أبي جمرة من هذا الحديث أن من كان مسلما ولكنه كان لا يصلي أنه
لا يخرج لكن يحمل على أنه يخرج في القبضه لعموم قوله لم يعملوا خيرا
قط كما مر في حديث أبي سعيد الخدري اهـ (قلت) هذا الحديث قد يستدل
به من قال بكفر تارك الصلاة كالامام أحمد بن حنبل في اشهر الروايتين عنه
وابن حبيب من المالكية مستدلين بالحديث الصحيح بين العبد والكفر
ترك الصلاة وقوله العهد الذي بيننا وبينهم الصلاة فمن تركها فقد كفر قال
ابن العربي هذا حديث صحيح وما قاله من الحمل ممكن ولكن الحديث حجة
قوية ثم قال في الفتح وهل المراد بمن يسلم من الاحتراق من كان يسجد
أو أعم من أن يكون بالفعل أو القوة الثاني اظهر ليدخل فيه من اسلم
مثلا وأخلص فبعثه الموت قبل أن يسجد قال ووجدت بخط أبي رحمه الله
تعالى ولم اسمعه منه من نظمه ما يوافق مختار النووي وهو قوله

يارب اعضاء السجود عتقتها هـ من عبدك الجاني وأنت الوافي

والعتق يسرى بالغنى ياذا الغنى هـ فامن علي الفاني بعث الباقي

وقوله قد امتحشوا أي احترقوا زنة ومعنى قال عياض ولا يبعد أن الامتحاش
يختص باهل القبضة والتحريم على النار أن تأكل صورة الخارجين
أولا قبلهم ممن عمل الخير على التفصيل السابق والعلم عند الله تعالى اهـ

هذا ما قيل في هذا الحديث (وأخرج الشيخان) عن أبي هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال خلق الله آدم على صورته طوله ستون ذراعاً فلما خلقه قال له اذهب فسلم علي أولئك نفر من الملائكة جلوس فاستمع ما يحوونك فانها تحيتك وتحية ذريتك فقال السلام عليكم فقالوا السلام عليك ورحمة الله فزادوا ورحمة الله فكل من يدخل الجنة على صورة آدم فلم يزل الخلق ينقص بعد حتى الآن اه وأخرج مسلم عن أبي هريرة أيضاً أنه صلى الله تعالى عليه وسلم قال اذا قاتل احدكم فليترك الوجه فان الله خلق آدم على صورته وأخرجه البخاري بلفظ فليجتنب الوجه بدون الزيادة التي بعده اه واختلف العلماء في ضمير في صورته على ما يرجع للناس في ذلك مذهبان أحدهما السكوت عن تفسيره والثاني الكلام في معناه واختلف فيه على ثلاثة أقوال أحدها أنه عائد على المضروب لما تقدم من الامر باكرام وجهه ولولا ان المراد التعليل بذلك لم يكن لهذه الجملة ارتباط بما قبلها وذلك أنه صلى الله تعالى عليه وسلم مر برجل يضرب رجلاً وهو يقول قبح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك فقال صلى الله تعالى عليه وسلم اذا ضرب أحدكم فليترك الوجه فان الله تعالى خلق آدم على صورته وهذا أخرجه البخاري في الادب المفرد وابن أبي عاصم عن أبي هريرة وإنما خص آدم بالذكر لانه هو الذي ابتدئت خلقه وجهه على هذه الصورة التي اتخذها عليها من بعده وكأنه نبه على انك سبيت آدم وأنت من ولده وذلك مبالغة في زجره أو كان معناه أكرمه فان أباك على صورته ركان ذلك أو عظم له من أن يقول له فأنتك على صورته فان المرء يمكن أن يمتن من نفسه مالا يمتن من أيه فان الوجود اذا أشبه من له حرمة

عندك راعيت شبهه جبلة وشريعة ومروءة قال الشاعر
 احب ثحبها السودان حتي * احب لحبها سود الكلاب
 وقال الآخر

اشبهت أعدائي فصرت أحبهم * اذ صار حظي منك حظي منهم اه
 الثاني أنه يعود إلى آدم أي خلقه على صورته التي استمر عليها إلى أن أهبط
 وإلى أن مات دفعا لتوهم من يظن أنه لما كان في الجنة كان على صفة
 أخرى أو ابتداء خلقه كما وجد لم ينتقل في النشأة كما ينتقل ولده من حالة
 إلى حالة وقيل للرد على الدهرية أنه لم يكن انسان الا من نطفة ولا تكون
 نطفة انسان الا من انسان ولا أول لذلك فيبين أنه خلق من أول الامر على
 هذه الصورة وقيل للرد على الطبائعيين الزاعمين ان الانسان قد يكون
 من فعل الطبع وتأثيره وقيل للرد على القدرية الزاعمين أن الانسان
 مخاق فعل نفسه وقيل للرد على من قال ان آدم كان على صورة أخرى مثل
 ما يقال إنه كان عظيم الجثة طويل القامة بحيث يكون رأسه قريبا من السماء
 فالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم أشار إلى انسان معين وهو المضر وبوقال
 ان الله خلق آدم على صورته أي كان شكل آدم مثل شكل هذا الانسان من
 غير تفاوت البتة والقائل بما كان عليه آدم من العظم اعتمد ما رواه
 عبد الرزاق مرفوعا ان آدم لما أهبط كان رجلاه في الارض ورأسه في السماء
 فخطه الله إلى ستين ذراعا فظاهر هذا الحديث انه كان مفرط الطول في
 ابتداء خلقه وظاهر الحديث الصحيح انه خلق في ابتداء الامر على طول
 ستين ذراعا وهو المعتمد وروى ابن أبي حاتم باسناد حسن عن أبي بن كعب
 مرفوعا ان الله خلق آدم رجلا طوالا كثير شعر الرأس كأنه نخلة سحوق
 وقيل في وجه عود الضمير إليه ان الله تعالى لما عظم أمر آدم بسجود

الملائكة له ثم أتى بتلك الزلة فأنه تعالى لم يعاقبه بمثل ما عاقب به غيره فانه نقل ان الله تعالى أخرجه من الجنة وأخرج معه الحية والطاووس وغير تعالى خلقهما ولم يغير خلقه آدم بل تركه على الخلق الأولى كراما له وصونا له عن عذاب المسخ وذهب البيهقي هذا المذهب اه (الثالث) أن الضمير عائد الى الله تعالى قال القرطبي أعاد بعضهم الضمير على الله متمسكا بما ورد في بعض طرق الحديث ان الله خلق آدم على صورة الرحمن قال وكان من رواه أورده بالمعنى متمسكا بما توهمه فغاط في ذلك وانكر المازري ومن تبعه صحة هذه الزيادة ثم قال وعلى تقدير صحتها فيحمل على ما يليق بالباري قال في الفتح وهذه الزيادة أخرجه ابن أبي عاصم في السنة والطبراني من حديث ابن عمر باسناد رجاله ثقات وأخرجها ابن أبي عاصم عن أبي هريرة بلفظ من قاتل فليجنب الوجه فان صورة الانسان على صورة وجه الرحمن وقال حرب الكرماني في كتاب السنة سمعت اسحاق بن راهويه يقول صح ان الله خلق آدم على صورة الرحمن وقال اسحاق الكوسج سمعت احمد يقول هو حديث صحيح قال فتعين اجراء ما في ذلك على ما تقر بين أهل السنة من امراره كما جاء من غير اعتقاد تشبيه أو من تأويله على ما يليق بالرحمن جل جلاله ولهم في ذلك وجهان أحدهما أن يكون المراد بصورته صورة ملك لأنها خلقه وفعله فتكون أضافتها له من وجهين أحدهما ان الإضافة على سبيل الملك لا على سبيل البعضية والتشبيه تعالى عن ذلك وذلك على سبيل التثنية له كقوله تعالى (وطهريتي) (وناقة الله) (ونفخت فيه من روحي) والثاني أضافتها له على وجه أنه ابتدعها لا على مثال سبق والقول الثاني في عود الضمير إليه تعالى ان يكون المراد بالصورة الصفة والمعنى ان الله خلقه على صفته من العلم والحياة

والسمع والبصر وغير ذلك وان كانت صفات الله تعالى لا يشبهها شيء
 فيزه بذلك عن جميع الحيوانات ثم ميزه على الملائكة بصفة تعالى حين
 اسجد لهم له والصورة هنا معنوية لا صورة تخاطيط قال ابن الجوزي تبع للمازري
 ذهب ابن قتيبة في هذا الحديث الى مذهب قبيح فقال الله تعالى صورة
 لا كالصور فخلق آدم عليها قال ابن الجوزي وهذا تخليط وتهافت لان
 معنى كلامه ان صورة آدم كصورة الله تعالى يعني فتكون صورة آدم لا
 كالصور ايضا وقال ابو يعلى المشبه يطلق على الله تعالى تسمية الصورة
 لا كالصور كما أطلقنا اسم ذاته قال وهذا تخليط لان الذات بمعنى شيء
 والشيء يطلق على الموجود وأما الصورة فهي هيئة وتخاطيط وتأليف
 يفتقر الى مصور ومؤلف وقول القائل لا كالصور نقض كما قاله فصار
 بمثابة من يقول جسم لا كالأجسام فان الجسم ما كان مؤلفا فاذا قال لا
 كالأجسام نقض ما قال اه وقد مر حديث رأيت ربي في أحسن صورة
 الخ ومر ان الصحيح فيه أنه رؤيا منامية وعلي كل حال فيقال فيه ما قيل
 في غيره من التأويل او التفويض هذا ما يتعلق بتأويل الصورة من الحديث
 وقوله فيه وطوله ستون ذراعا يحتمل أن يريد بقدر ذراع نفسه ويحتمل
 أن يريد بقدر الذراع المتعارف يومئذ عند المخاطبين والاول أظهر لان
 ذراع كل احد بقدر ربة فلو كان بالذراع المعهود لكانت يده قصيرة في جنب
 طول جسده اه قاله في الفتح وفيه عندي نظر لانه لا يلزم من كون طوله
 ستين ذراعا بالذراع المعهود ان تكون يده قصيرة بالنسبة الى جسده
 اذ غاية ما فيه ان طوله يكون ناقصا عن طوله اذا كان بذراع نفسه فليتأمل
 اه وقوله فكل من يدخل الجنة على صورة آدم يعني على صفته وهذا يدل
 على أن صفات النقص من سواد وغيره تنقضي عند دخول الجنة وقوله فلم

يزل الخلق ينقص حتى الآن يعني أن كل قرن تكون يشاعة في الطول أقصر من القرن الذي قبله فانهي تناقص الطول الى هذه الامة واستقر الامر على ذلك وقال ابن التين قوله فلم يزل الخلق ينقص أي كما يزيد الشخص شيئا فشيئا ولا يتبين ذلك فيما بين الساعتين ولا اليومين حتى اذا كثرت الايام تبين فكذاك هذا الحكم في النقص ويشكل على هذا ما يوجد الآن من آثار الامم السالفة كديار ثمود فان مساكنهم تدل على ان قاماتهم لم تكن مفرطة الطول على حسبها يقتضيه الترتيب السابق ولا شك ان عهدهم قديم وان الزمان الذي بينهم وبين آدم دون الزمان الذي بينهم وبين اول هذه الامة قال في الفتح ولم يظهر لي الى الان ما يزيل هذا الاشكال اه وقوله فيه اذا قاتل بمعنى قتل والمفاعلة فيه ليست على بابها ويحتمل أن تكون على ظاهرها ليتناول ما يقع عند دفع الصائل مثلا فينهى افعه عن القصد بالضرب الى وجهه ويدخل في النهي كل من ضرب في حد أو تعزير أو تأديب وقد وقع في حديث أبي بكر وغيره عند أبي داود وغيره في قصة المرأة التي زنت فامر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم برجمها وقال ارموا واتقوا الوجه واذا كان ذلك في حق من تعين اهلاكه فمن مونه أولى قال النووي قال العلماء انما نهى عن ضرب الوجه لانه لطيف يجمع المحاسن وأكثر ما يقع الادراك باعضائه فيخشى من ضربه أن تبطل أو تشوه كلها أو بعضها والشين فيها فاحش لظهورها وبروزها بل لا يسلم ان ضربه غالبا من شين وما قاله حسن الا أنه مغاير لما مر من التعليل بكونه عل صورة آدم قال في الفتح لم يتعرض النووي لحكم هذا الا في وظاهره التحريم ويؤيده حديث سويد بن مقرن أنه رما رجلا لطم غلامه فقال أو ما علمت أن الصورة محرمة أخرجه مسلم وغيره اه

(بحث في السلام) وقوله في الحديث اذهب فسلم على أولئك ابتداء السلام نقل ابن عبد البر الاجماع على أنه سنة وقول القاضي عبد الوهاب انه سنة أو فرض على الكفاية قال القاضي عياض معنى قوله فرض على الكفاية مع نقل الاجماع على أنه سنة ان إقامة السنن واحياءها فرض على الكفاية واتفق العلماء على أن الرد واجب على الكفاية وجاء عن أبي يوسف أنه يجب على كل فرد فرد واحتج الجمهور بحديث علي رفعه يحزى عن الجماعة اذا مروا ان يسلم أحدهم ويحزى عن الجلوس ان يرد أحدهم أخرجه أبو داود والبخاري وفي سنده ضعف لكن له شاهد من حديث الحسن بن علي عند الطبراني وفي سنده مقال وآخر مرسل في الموطأ عن زيد بن أسلم واحتج ابن بطال بالاتفاق على أن المبتدى لا يشترط في حقه تكرير السلام بعدد من يسلم عليهم كما في حديث الباب من سلام آدم وفي غيره من الأحاديث قال فكذلك لا يجب الرد على كل فرد فرد اذا سلم الواحد عليهم واحتج الماوردي بصحة الصلاة الواحدة على العدد من الجنائز واحتج أبو يوسف على وجوب الرد على كل فرد فرد بحديث الباب قال لان فيه فقالوا السلام عليك وتعقب بجواز أن يكون نسب اليهم والمتكلم به بعضهم واحتج أيضا بالاتفاق على أن من سلم على جماعة فرد عليه واحد من غيرهم لا يحزى عنهم وقال الحلبي انما كان الرد واجبا لان السلام معناه الامان فاذا ابتداء به المسلم أخاه فلم يجبه فانه يتوهم منه الشر فيجب عليه دفع ذلك التوهم عنه اهـ ويؤخذ من كلامه موافقة القاضي حسين حيث قال لا يجب رد السلام على من سلم عند قيامه من المجلس اذا كان سلم حين دخل وواقفه المتولى وخالفه المستظهرى فقال السلام سنة عند الانصراف فيكون الجواب واجبا قال النووي هذا هو الصواب اهـ (قلت) هذا هو مذهب المالكية

ونظمه بعضهم فقال

تسليم الانصراف واللقاء هـ سيات في الرد والابتداء

فالابتداء يسن في كليهما هـ والرد في كليهما تحتمل اهـ

ويستثنى من سنية ابتداء السلام على المسلمين ستة فالسلام عليهم مكروه

ونظمه بعضهم فقال

على المؤذن مقيم وملب هـ وواظن وسامع لمن خطب

والقاضي للحاجة يكره السلام

كرد الآخرين لو بعد التمام

ورد الأولين شرعا يلزم هـ ان تيمموا وبقي المسلم

وهو على غيرهم استئذان هـ الا لذى البدع فالهجران

ولو مصليا وبالإشارة هـ رد والآكل كغير الستة

وقوله ولو مصليا راجع الى قوله وهو على غيرهم استئذان وكون المصلي يرد

السلام بالإشارة هو ما في الحديث قال في الفتح وردت أحاديث جيدة أنه

صلى الله تعالى عليه وسلم رد السلام وهو يصلي إشارة منها حديث أبي

سعيد ان رجلا سلم على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو يصلي فرد

عليه إشارة ومن حديث ابن مسعود مثله وما مر من مساواة السلام عند

الانصراف للسلام عند اللقاء يدل عليه ما أخرجه النسائي عن أبي هريرة

رفعه اذا قعد احدكم فليسلم واذا قام فليسلم فليست الاولى احق من الاخرة

اه وما ذكره الناظم من المستثنيات في عموم السلام هو صحيح مذهب مالك

وقال النووي ويستثنى من العموم بابتداء السلام من كان مشغلا

باكل أو شرب أو جماع أو كان في الخلاء أو الحمام أو نائما أو ناعسا أو مؤذنا أو

مصليا مادام متلبسا بشيء مما ذكر فلو لم تكن اللقمة في فم الآكل مثلا شرع

السلام عليه ويشرع في حق المتبايعين وسائر المعاملات واحتج به ابن
دقيق العيد بأن الناس غالبا يكونون في اشغالهم فلو روعي ذلك لم
يحصل امثال الافشاء وقال ابن دقيق العيد احتج من منع السلام على من بالحماء
بانه بيت الشيطان وليس موضع التحية باشتغال من فيه بالتنظيف قال
وليس هذا المعنى بالقوى في الكراهة بل يدل على عدم الاستحباب قال
في الفتح وقدم في الطهارة ان كان عليهم ازار فيسلم والا فلا وقد ثبت في صحيح
مسلم عن ام هاني آتيت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو يغتسل وفاطمة
تستره فسلبت عليه الحديث قال النووي وأما المشتغل بقراءة القرآن فقال
الواحدى الاولى ترك السلام عليه فان سلم عليه كفاه الرد بالاشارة وان
رد لفظا استأنف الاستعاذة وقرأ قال النووي وفيه نظر والظاهر أنه يشرع
السلام عليه ويجب عليه الرد ثم قال وأما من كان مشتغلا بالدعاء مستغرقا
فيه مستجمع القلب فيحتمل أن يقال هو كالقارىء والظاهر عندي أن
يكره السلام عليه لانه يتأكد به ويشق عليه أكثر من مشقة الاكل قال
في الفتح وقد تعقب والذى رحمه الله ما قاله الشيخ في القارىء لكونه يأتي
في حقه ما ابداه هو في الداعي لان القارىء قد يستغرق فكره في تدبر
معاني ما يقرؤه ثم اعتذر عنه بان الداعي يكون مهتما بطلب حاجته فيغلب
عليه التوجه طبعاً والقارىء انما يطلب منه التوجه شرعاً فالوساوس مسيطرة
عليه ولو فرض انه يوفق للحالة العلية فهو على ندور ولا يخفى أن التعليل
الذى ذكره الشيخ من تنكده الداعي يأتي نظيره في القارىء واذا اعتدنا
الداعي والقارىء بعدم الرد فردا بعد الفراغ كان مستحبا وذكر بعض
الحنفية أن من جالس في المسجد للقراءة أو التسبيح أو انتظار الصلاة
لا يشرع السلام عليهم وان سلم عليهم لم يجب الجواب قال وكذا الخصم

إذا سلم على القاضي لا يجب عليه الرد وكذلك الاستاذ إذا سلم عليه تليذه.
لا يجب عليه الرد وهذا الأخير لا يوافق عليه ويدخل في عموم إفشاء السلام
السلام على النفس إذا دخل مكانا خاليا ليس به أحد لقوله تعالى (فاذا دخلتم
بيوتا فسلموا على أنفسكم) الآية وأخرج البخاري في الأدب المفرد وابن
أبي شيبة بسند حسن عن ابن عمر فيستحب إذا لم يكن أحد في البيت أن
يقول السلام علينا وعلي عباد الله الصالحين وأخرج الطبري عن ابن عباس
مثله ويدخل فيه من مر على من ظن أنه إذا سلم عليه لا يرد عليه فإنه يشرع
له السلام ولا يتركه لهذا الظن لأنه قد يخطئ قال النووي وأما قول من
لا تحقيق عنده أن ذلك يكون سببا لتأثير الآخرة وغاوة لأن المأمورات
الشرعية لا تترك لمثل هذا ولو عملنا هذا لبطل انكار كثير من المنكرات
قال وينبغي لمن وقع له ذلك أن يقول له بعبارة لطيفة رد السلام واجب
فينبغي أن ترد ليسقط عنك الفرض وينبغي إذا تمادى على الترك أن يحمله
من ذلك لأنه حق آدمي ورجح ابن دقيق العيد المقالة التي زيفها النووي بأن
مفسدة توريط المسلم في المعصية أشد من ترك مصلحة السلام عليه ولا سيما
وامتثال الإفشاء قد حصل مع غيره قال في الفتح اختلف في مشروعية السلام
على الفاسق والصبي وفي سلام المرأة على الرجل وعكسه وإذا جمع
المجاس كافرًا ومسلمًا هل يشرع السلام مراعاة لحق المسلم أو يسقط من
أجل الكافر وقد ترجم البخاري لهذا كله أما الكافر مفردًا فلا يشرع
السلام عليه على الصحيح لأن السلام إنما يشرع لحصول المحبة بين المسلمين
والمسلم مأمور بمعاودة الكافر فلا يشرع له فعل ما يستدعي محبته ومواددته
وقد ورد النهي عنه صريحًا فيما أخرجه مسلم والبخاري في الأدب المفرد
عن أبي هريرة رفعه لا تبدؤا اليهود والنصارى بالسلام واضطروهم إلى

أضيق الطريق وللبخاري في الادب المفرد والنساي عن أبي بصرة بفتح
الموحدة وسكون المهملة الغفاري أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال
إني راكب غدا إلى اليهود فلا تبدؤهم بالسلام قال القرطبي قوله فاضطروهم
إلى أضيق الطريق معناه لا تتنحوا لهم عن الطريق الضيق اكرامهم واحتراما
وليس المعنى اذا لقيتموهم في طريق واسع فالجؤهم إلى حرفة حتى يضيق
عليهم لان ذلك أذى لهم وقد نهينا عن أذاهم من غير سبب وقالت طائفة
يجوز ابتداؤهم بالسلام فاخرج الطبري من طريق ابن عيينه قال يجوز ابتداء
الكافر بالسلام لقوله تعالى (لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين)
وقول ابراهيم لا يه سلام عليك وأخرج ابن أبي شيبة من طريق عون عن
محمد بن كعب أنه سأل عمر بن عبد العزيز عن ابتداء أهل الذمة بالسلام فقال
نرد عليهم ولا تبدؤهم قال عون (فقلت) له كيف تقول أنت قال ما أرى
بأسا أن نبداهم (قلت) لم قال لقوله تعالى (فاصفح عنهم وقل سلام) وقال
البيهقي بعد أن ساق حديث أبي امامة أنه كان يسلم على كل من لقيه فسئل
عن ذلك فقال ان الله جعل السلام تحية لامتنا وأمانا لأهل ذمتنا وقد أخرج
حديثه الطبري بسند جيد هذا رأى أبي امامة وحديث أبي هريرة في
النهي عن ابتدائهم أولى وأجاب عياض عن الآية وكذا عن قول ابراهيم
عليه السلام لا يه بان القصد بذلك المتاركة والمباعدة فليس القصد فيهما
التحية وقد صرح بعض السلف بان قوله تعالى (وقل سلام) نسخت بآية
القتال اه (قلت) وهذا الخلاف إنما هو في أهل الذمة كما هو مصرح به في
قول من قال بجوازه وأما الكافر غير الذمي فلا يجوز السلام عليه قطعا اه
والمراد منع ابتدائهم بالسلام المشروع أما لو سلم عليهم بلفظ يقتضي
خروجهم عنه كان يقول السلام علينا وعلى عباد الله الصالحين فهو جائز

كما كتب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الى هرقل وغيره سلام علي من اتبع الهدى وأخرج عبد الرزاق عن قتادة قال السلام علي أهل الكتاب اذا دخلت عليهم بيوتهم السلام علي من اتبع الهدى وأخرج ابن أبي شيبة عن محمد بن سيرين مثله ومن طريق أبي مالك اذا سلمت علي المشركين فقل سلام علينا وعلي عباد الله الصالحين فيحسبون أنك سلمت عليهم وقد صرفت السلام عنهم وأما السلام علي مجلس فيه اخلاط من المسلمين والمشركين فقد قال النووي السنة اذا مر بمجلس فيه مسلم وكافران يسلم بلفظ التعميم ويقصد به المسلم قال ابن العربي ومثله اذا مر بمجلس فيه أهل السنة والبدعة أو بمجلس فيه عدول وظلمة أو فيه محب ومبغض ولو مر باحد ولم يعرف هل هو مسلم أو كافر فلو سلم عليه احتياطا لم يمتنع حتى يعرف أنه كافر واستدل النووي علي جواز السلام علي اخلاط من المسلمين والكفار بما أخرجه البخاري عن أسامة قال كنت ردفا للنبي صلى الله تعالى عليه وسلم حتي مر في مجلس فيه اخلاط من المسلمين والمشركين عبدة الاوثان واليهود فسلم عليهم النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الخ قال الطبري لا مخالفة بين حديث أسامة في سلام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم علي الكفار حيث كانوا مع المسلمين وبين حديث أبي هريرة في النهي عن السلام علي الكفار لان حديث أبي هريرة عام وحديث أسامة خاص فيخص من حديث أبي هريرة ما اذا كان الابتداء لغير سبب ولا حاجة من حق صحبة أو مجاورة أو مكافاة أو نحو ذلك اهـ (قلت) ما قاله من الجمع بين الحديثين موافق لما روي عن ابن مسعود من أنه استثنى من منع ابتداء السلام علي الكافر ما اذا احتاج لذلك المسلم لضرورة دينية أو دنيوية كقضاء حق المرافقة فقد أخرج الطبري بسند صحيح عن علقمة قال كنت

ردفا لابن مسعود فصحبنا دهقان فلما انشعبت له الطريق أخذ فيها فالتبعه
عبد الله بصره فقال السلام عليكم فقلت الست تكره أن يبدؤا بالسلام
قال نعم ولكن حق الصجبة قال الطبري وحمل عليه سلام النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم على أهل مجلس فيه اخلاط من المسلمين والكفار اه
واما السلام على أهل الفسق والبدع فقد قال في الفتح ذهب الجمهور الى انه
لا يسلم على الفاسق ولا المبتدع قال النووي فان اضطر الى السلام بأن خاف
ترتب مفسدة في دين أو دنيا ان لم يسلم سلم وكذا قال ابن العربي وزاد
وينوي أن السلام اسم من أسماء الله تعالى فكأنه قال الله رقيب عليكم وقال
المهلب ترك السلام على أهل المعاصي سنة ماضية وبه قال كثير من أهل
العلم في أهل البدع وخالف في ذلك جماعة قال ابن وهب يجوز ابتداء السلام
على كل أحد ولو كان كافرا واحتج بقوله تعالى (وقولوا للناس حسنا) وتعقب
بأن الدليل أعم من الدعوى والحق بعض الحنفية بأهل المعاصي من
يتعاطى خوارم المروءة ككثرة المزاح واللهو وفحش القول والجلوس في
الاسواق لرؤية من يمر من النساء ونحو ذلك وقال ابن رشد قال
مالك لا يسلم على أهل الاهواء قال ابن دقيق العيد ويكون
ذلك على سبيل التأديب لهم والتبري منهم وقال النووي واما المبتدع ومن
اقترب ذنبا عظيما ولم يتب منه فلا يسلم عليهم ولا يرد عليهم السلام كما
قال جماعة من أهل العلم واحتج البخاري لذلك بقصة كعب بن مالك
والتقييد بمن لم يتب جيد لكن في الاستدلال لذلك بقصة كعب نظر فانه
ندم على ما صدر منه وتاب ولكن آخر الكلام معه حتى قبل الله توبته
وقضيته ان لا يكلم حتى تقبل توبته ويمكن الجواب بان الاطلاع على
القبول في قصة كعب كان ممكنا وأما بعده فيكفي ظهور علامة الندم والاقلاع

وأما صدق ذلك وفي حديث كعب قصة مع أبي قتاده وتسوره عليه
الحائط وامتناع أبي قتادة من رد السلام عليه ومن جوابه له عما سأله عنه
وأخرج البخاري في الأدب المفرد عن عبد الله بن عمرو بن العاص
لا تسلبوا على شراب الخمر ولا تعودوهم إذا مرضوا وأخرج الطبري مثله
عن علي موقوفا وأخرجه سعيد بن منصور بسند ضعيف عن ابن عمر وزاد
فيه ولا تصلوا عليهم إذا ماتوا وأخرجه ابن عدي بسند أضعف منه عن
ابن عمر مرفوعا اهـ (وأما تسليم الرجال على النساء والنساء على الرجال)
فظاهر البخاري جوازه واستدل به بحديثين سهل بن سعد كنا نفرح
يوم الجمعة قلت لسهل ولم قال كانت لنا عجوز ترسل إلى بضاعة فتأخذ من
أصول السلق فتطرحه في قدر الخ ووجه الاستدلال به هو أنهم كانوا
يزورونها وليسوا محارم لها ومعلوم أن زيارتهم لها لا تخلو من سلام والثاني
حديث عائشة رضي الله تعالى عنها قالت قال رسول الله صلى الله تعالى عليه
وسلم يا عائشة هذا جبريل يقرأ عليك السلام قالت قلت وعليه السلام
ورحمة الله الخ واعترض الداودي فقال لا يقال للملائكة رجال ولكن
الله ذكرهم بالتذكير والجواب أن جبريل كان يأتي النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم على صورة الرجل (قلت) في الاستدلال عندي بسلام جبريل
نظر من وجهين أحدهما أنه لم يباشر عائشة بالسلام وإنما بعث به مع النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم والثاني هو أنه وإن كان يأتي في صورة رجل
غير متصف بالمعنى الذي في الرجال من الشهوة الآدمية وهو الذي من أجله
وقع الخلاف في سلام بعضهم على بعض وهما يدل على جوازه حديث
أم هاني لما أتيت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وهو يغتسل فسلمت
عليه وأخرج الترمذي من حديث أسماء بنت يزيد وحسنه قالت مر علينا

النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في نسوة فسلم علينا وله شاهد من حديث جابر عند احمد قال الحلبي كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم للعصمة مأمونا من الفتنة فمن وثق من نفسه بالسلامة فليسلم والا فالصمت أسلم وأخرج أبو نعيم في عمل اليوم والليلة من حديث وأتلة مرفوعا يسلم الرجال على النساء ولا يسلم النساء على الرجال وسنده واه ومن حديث عمرو بن حريث مثله موقوفا عليه وسنده جيد اه وقال ابن بطال عن المهلب سلام الرجال على النساء والنساء على الرجال جائز اذا أمنت الفتنة وفرق المالكية بين الشابة والعجوز سدا للذريعة قال المهلب وحجة مالك حديث سهل في الباب فان الرجال الذين كانوا يزورونها وتطعمهم لم يكونوا من محارمها ومنع منه ريعة مطلقا وقال الكوفيون لا يشرع للنساء ابتداء السلام على الرجال لانهم منعن من الاذان والاقامة والجهر بالقراءة قالوا ويستثنى المحرم فيجوز لها السلام على محرمها وقال المتولي ان كان للرجل زوجة أو محرم أو أمة فكالرجل مع الرجل وان كانت أجنبية نظر ان كانت جميلة يخاف الافتتان بها لم يشرع السلام لا ابتداء ولا جوابا فلو ابتدأ أحدهما كره الآخر الرد وان كانت عجوزا لا يفتتن بها جاز وحاصل الفرق بين هذا ومذهب المالكية التفصيل في الشابة بين الجمال وعدمه فان الجمال مظنة الافتتان بخلاف مطلق الشابة فلو اجتمع في المجلس رجال ونساء جاز السلام من الجانبين عند امن الفتنة اه وأما السلام على الصبيان فهو جائز وأخرج ابن أبي شيبة ان الحسن كان لا يرى السلام على الصبيان لان الرد فرض ولايس الصبي من أهل الفرض وعن محمد بن سيرين أنه كان يسلم على الصبيان ولا يسمعهم ودليل طابه ما أخرجه البخاري عن أنس رضي الله تعالى عنه انه مر على صبيان فسلم عليهم وقال كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم

يفعله وأخرجه مسلم وأبو داود والنسائي إلا أنه بلفظ غلمان بدل صبيان
وأخرجه النسائي أيضا بلفظ كان صلى الله تعالى عليه وسلم يزور الانصار
فيسلم على صبيانهم ويمسح رؤوسهم ويدعو لهم قال في الفتح وهو مشعر
بوقوع ذلك منه غير مرة بخلاف حديث البخاري حيث قال مر على صبيان
فسلم عليهم فأنها تدل على أنها واقعة حال (قلت) هكذا قال وهو سهو منه
عن آخر الحديث فإنه قال فيه كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يفعله وهذا مسار
لرواية النسائي لا تفاقيها في لفظ كان ووقع لابن السني وأبي نعيم في عمل
اليوم والليلة من طريق عثمان بن مطر بلفظ فقال السلام عليكم يا صبيان
وعثمان واه ولابي داود عن أنس انتهى إلينا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
وأنا غلام في الغلمان فسلم علينا فأرسلني في رسالة الحديث وأخرجه البخاري
في الادب المفرد بلفظ ونحن صبيان فسلم علينا وأرسلني في حاجة وجلس
في الطريق ينتظرنني حتى رجعت قال ابن بطال في السلام على الصبيان
تدريهم على آداب الشريعة وفيه طرح الاكابر الكبر وسلوك التواضع
ولين الجانب وقال المتولي من سلم على صبي لم يحب عليه الرد لان الصبي ليس من
أهل الفرض وينبغي لوليّه أن يأمره بالرد لئلا يمتحن على ذلك ولو سلم على جمع فيهم
صبي فرد الصبي دونهم لم يسقط عنهم الفرض ورده المستظهرى وقال
النووي لا يجزىء على الاصح ولو ابتداء الصبي بالسلام وجب على البالغ
الرد على الصحيح قال في الفتح ويستثنى من السلام على الصبي ما لو كان
وضيئا وخشى من السلام عليه الافتتان فلا يشرع ولا سيما ان كان مراهقا
منفردا اه واعلم أن قوله في الحديث فإنها تحيتك وتحية ذريتك ظاهر في
أن المراد بهم جميع ذريته أو المراد به ضمهم وهو المؤمنون والاحاديث دالة
على هذا فقد أخرج البخاري في الادب المفرد وابن ماجه وصححه ابن

خزيمة عن عائشة مرفوعا ما حسدتكم اليهود على شيء ما حسدتكم على السلام والتأمين وهذا يدل على أنه شرع لهذه الامة دونهم وفي حديث أبي ذر الطويل في قصة اسلامه قال وجاء رسول الله تعالى عليه وسلم فذكر الحديث فكنت أول من حياه بتحية الاسلام فقال وعليك ورحمة الله أخرجه مسلم وأخرج الطبراني والبيهقي في الشعب من حديث أبي امامة رفعه جعل الله السلام تحية لامتنا وأمانا لاهل ذمتنا وعند أبي داود من حديث عمران بن حصين كنا نقول في الجاهلية أنعم بك عينا وأنعم صباحا فلما جاء الاسلام نهينا عن ذلك ورجاله ثقات لكنه منقطع وأخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل بن حيان قال كانوا في الجاهلية يقولون حيث مساء حيث صباحا فغير الله ذلك بالسلام والصيغة المشروعة لا ابتداء السلام هي السلام عليكم لقوله في الحديث فانها تحيتك وتحية ذريتك وفي كون آدم عليه السلام علم هذه الكيفية بوحي من الله تعالى أوفهم ذلك من قوله تعالى له فسلم أو الهمة الله ذلك وهذا يؤيده ما أخرجه ابن حبان عن أبي هريرة رفعه ان آدم لما خلقه الله عطس فآلهمه الله قال الحمد لله فآلهمه الهمة أيضا صفة السلام ولو حذف اللام فقال سلام عليكم أجزا قال الله تعالى (والملائكة يدخلون عليهم من كل باب سلام عليكم) وقال تعالى (فقل سلام عليكم كتب ربكم على نفسه الرحمة) وقال تعالى (سلام على نوح في العالمين) الى غير ذلك لكن باللام أولى لانها للتفخيم والتكثير وقال النووي في الاذكار اذا قال المبتدئ وعليكم السلام لا يكون سلاما ولا يستحق جوابا بالان هذه الصيغة لا تصلح للابتداء قاله المتولي فلو قاله بغير واو فهو سلام قطع بذلك الواحدى وهو ظاهر قال في الفتح جعل النووي الخلاف في اسقاط الواو واثباتها والمتبادر ان الخلاف في تقديم عليكم كما يشعر به كلام الواحدى

ثم قال النووي يحتمل ان لا يحزىء كما قيل في التحلل من الصلاة ويحتمل ان لا يعد سلاما ولا يستحق جوابا لما في سنن أبي داود والترمذي وصححه عن أبي جري بالجيم والراء مصغر الهجيمي بالتصغير ايضا قال اتيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقلت عليك السلام يا رسول الله فقال لا تقل عليك السلام فان عليك السلام تحية الموتى اه (قلت) لم أفهم فرقا بين الاحتمالين الذين ذكرهما النووي فان قوله في الاول لا يحزىء هو قوله في الثاني لا يعد سلاما وكذلك لم أفهم محل الاحتمالين هل هو في حالة التقديم مع اثبات الواو واسقاطه فانه قد جزم بأنه مع الواو لا يعد سلاما ومع حذفه سلام فتأمل وقال الغزالي في الاحياء يكره للمبتدىء ان يقول عليكم السلام قال النووي والمختار لا يكره ويجب الجواب لانه سلام ونقل ابن دقيق العيد عن بعض الشافعية أن المبتدىء لو قال عليكم السلام لم يحز لانها صيغة جواب قال والاولي الاجزاء لحصول مسمى السلام ولانهم قالوا ان المصلى ينوي باحد التسليمتين الرد على من حضر وهي بصيغة الابتداء وقال أبو الوليد بن رشد المالكي يجوز الابتداء بلفظ الرد وعكسه عياض يكره ان يقول في الابتداء عليك السلام بتقديم عليك بالافراد وعلكم السلام بالتقديم بالجمع ووجه الكراهة لما فيهما من تقديم عليك على لفظ السلام الذي هو اسم من أسماء الله تعالى او لان التقديم تحية الموتى كما يدل عليه حديث أبي جري المار ولكنه معارض لما رواه مسلم عن عائشة في خروج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الى البقيع الحديث وفيه (قلت) كيف أقول قال قولي السلام على أهل الديار من المؤمنين ولما رواه ايضا عن أبي هريرة ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لما

أَنَّى البقيع السلام على أهل الديار من المؤمنين الحديث قال الخطابي فيه
أن السلام على الاموات والاحياء سواء بخلاف ما كانت عليه الجاهلية
من قولهم عليك سلام كما أخرج ابن سعد وغيره أن الجن رثوا عمر بن
الخطاب بايات منها

عليك السلام من أمير وباركت هـ يد الله في ذاك الاديهم الممزق
وقال ابن العربي السلام على أهل البقيع بما ذكر لا يعارض النهي في
حديث أبي جري لاحتمال أن يكون الله احياءهم لنبيه عليه الصلاة والسلام
فسلم عليهم سلام الاحياء وهذا يردده حديث عائشة المذكور قال ويحتمل
أن يكون النهي مخصوصا بمن يرى انها تحية الموتى وبمن يتطير بها من
الاحياء فانها كانت عادة أهل الجاهلية وجاء الاسلام بخلاف ذلك وقال
القرطبي يحتمل أن يكون حديث عائشة لمن زار المقبرة فسلم على جميع
اهلها وحديث أبي جري اثباتا ونقيا في السلام على الشخص الواحد
وقال ابن القيم اشكل هذا يعني حديث أبي جري على طائفة وظنوه معارضا
لحديث عائشة وأبي هريرة وليس كذلك وإنما معنى قوله عليك السلام
تحية الموتى اخبار عن الواقع لا عن الشرع أى أن الشعراء ونحوهم يحبون
الموتى به فكره النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أن يحى بتحية الموتى اهـ
(قلت) هذا كلام متناقض فانه اثبت اخيرا من نهى النبي عليه الصلاة
والسلام عنه وكراهيته لان يحى به مانفاه اولاً من قوله لا عن الشرع
وورد النهي عن الرد بعليك السلام فقد أخرج البخارى في الادب المفرد
عن معاوية بن قرة قال قال لى ابي قرة بن اياس المزنى الصحابي اذا مر بك
الرجل فقال السلام عليكم فلا تقل وعليك السلام فتخصه وحده فانه ليس
وحده وسنده صحيح اهـ (قلت) يعنى أن معه الملائكة الملازمين له قال

في الفتح ومن فروع هذه المسألة لو وقع الابتداء بصيغة الجمع فانه لا يكفي
الرد بصيغة الافراد لان صيغة الجمع تقتضي التعظيم فلا يكون امثل الرد
بالمثل فضلا عن الاحسن قاله ابن دقيق العيد اه والاحسن أن يكون
الرد بما في الحديث من قول الملائكة السلام عليك ورحمة الله ففيه مشروعية
الزيادة في الرد على الابتداء وهو مستحب بالاتفاق لوقوع التحية بذلك
في قوله فحيوا بأحسن منها أو ردوها فلو زاد المبتدئ ورحمة الله استحب
ان يزداد وبركاته فلو زاد وبركاته فهل تشرع الزيادة في الرد وذا لو زاد المبتدئ
على وبركاته هل يشرع له ذلك اخرج مالك في الموطأ عن ابن عباس قال
انتهى السلام الى البركة وأخرج البيهقي في الشعب من طريق عبد الله بن
بابيه قال جاء رجل الى ابن عمر فقال السلام عليكم ورحمة الله وبركاته
ومغفرته قال حسبك الى وبركاته انتهى الى وبركاته ومن طريق زهرة
بن معبد قال قال عمر انتهى السلام الى وبركاته ورجاله ثقات وجاء عن
ابن عمر الجواز فاخرج مالك في الموطأ ايضا عنه انه زاد والغايات والرائحات
واخرج البخاري في الادب المفرد عن سالم بن ابن عمر قال كان ابن عمر
يزيد اذا رد السلام فاتيته مرة فقامت السلام عليكم فقال السلام عليكم ورحمة
الله ثم أتيته فزدت وبركاته فرد وزادني وطيب صلواته ومن طريق زيد
ابن ثابت انه كتب الى معاوية السلام عليكم يا أمير المؤمنين ورحمة الله
وبركاته ومغفرته وطيب صلواته ونقل ابن دقيق العيد عن ابي الوليد بن
رشد أنه يؤخذ من قوله تعالى فحيوا بأحسن منها الجواز في الزيادة على
البركة اذا انتهى اليها المبتدئ وأخرج أبو داود والترمذي والنسائي بسند
قوي عن عمران بن حصين قال جاء رجل الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
فرد عليه وقال عشرا ثم جاء آخر فقال السلام عليكم ورحمة الله فرد عليه

وقال عشرون ثم جاء آخر فزاد وبركاته فرد وقال ثلاثون وأخرجه البخاري في الادب المفرد من حديث أبي هريرة وصححه ابن حبان وقال ثلاثون حسنة وكذا فيما قبلها صرح بالمعدود وعند أبي نعيم في عمل اليوم والليلة من حديث علي أنه هو الذي وقع له ذلك مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأخرج الطبراني من حديث سهل بن حنيف بسند ضعيف رفعه قال من قال السلام عليكم كتب له عشر حسنات ومن زاد ورحمة الله كتبت له عشرون حسنة ومن زاد وبركاته كتبت له ثلاثون حسنة وأخرج أبو داود من حديث سهل بن معاذ بن انس الجهني عن أبيه بسند ضعيف نحو حديث عمران وزاد في آخره ثم جاء آخر فزاد ومغفرته فقال اربعون وقال هكذا تكون الفضائل وأخرج ابن السني في كتابه بسند واه من حديث انس قال كان رجل يمر فيقول السلام عليك يا رسول الله فيقول له وعليك السلام ورحمة الله وبركاته ومغفرته ورضوانه وأخرج البيهقي في الشعب بسند ضعيف ايضا عن زيد بن ارقم قال كنا اذا سلم علينا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قلنا وعليك السلام ورحمة الله وبركاته ومغفرته اه قال في الفتح وهذه الاحاديث الضعيفة اذا انضمت قوى ما اجتمعت عليه من مشروعية الزيادة على وبركاته اه (قلت) مر في الاحاديث المذكورة ما ليس بضعيف اه واتفقوا على ان من سلم لم يجزى في جوابه الا السلام ولا يجزى في جوابه صبحت بالخير أو بالسعادة ونحو ذلك ولو أتى بغير اللفظ العربي هل يستحق الجواب فيه ثلاثة اقوال للعلماء ثالثها يجب لمن يحسن بالعزية وقال ابن دقيق العيد الذي يظهر ان التحية بغير لفظ السلام من باب ترك المستحب وليس بمكروه الا ان قصد به العدول عن السلام الى ما هو اظهر في التعظيم من أجل اكابر أهل

الدنيا ويجب الرد على الفور فلو أخر ثم استدرك فرد لم يعد سلاما قال
القاضي حسين وجماعة وكان محله اذا لم يكن عذر ويجب رد جواب
السلام في الكتاب ومع الرسول لما مر من حديث عائشة عند البخاري ومسلم
ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال لها ان جبريل يقرأ عليك السلام
قالت وعليه السلام ورحمة الله قال النووي في هذا الحديث مشروعية
ارسال السلام ويجب على الرسول تبليغه لانه امانة وتعقب بأنه بالوديعة
أشبهه والتحقيق أن الرسول اذا التزمه أشبه الامانة والا فوديعة والودائع
اذا لم تقبل لم يلزمه شيء قال وفيه اذا اتاه شخص بسلام من شخص أو
في ورقة وجب رد السلام علي الفور وما ذكره هو مذهب مالك قال الناظم
تبليغك السلام ان تلتزم • تبليغه للغير ذو تحتم
ورده بالفور ان اتاك • مع رسول واجب كذاك

ويستحب ان يرد على المبلغ كما أخرج النسائي عن رجل من بني تميم انه بلغ
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم سلام اياه فقال له وعليك وعليك السلام
ولما في الصحيحين أن خديجة رضى الله تعالى عنها لما بلغها النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم عن جبريل سلام الله عليها قالت ان الله هو السلام وعليك
وعلى جبريل السلام قال في الفتح لم أر في شيء من طرق حديث عائشة
انها ردت على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فدل على انه غير واجب وما
مر من مشروعية ارسال السلام يدل عليه ايضا ما رواه مسلم من حديث
انس ان فتى من اسلم قال يا رسول الله انى اريد الجهاد فقال ائت فلانا فقل
ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بقرئك السلام ويقول ادفع الى ما تجمزت
به اه واستدل بالامر بافشاء السلام على انه لا يكفي السلام سراً بل يشترط
الجهر واقله ان يرفع صوته بحيث يسمع في الا بتداء وفي الجواب واذا لم

يسمعه لم يكن آتيا بالسنة واستظهر ان شك في سماعه له فقد أخرج البخاري في الادب المفرد بسند صحيح عن ابن عمر اذا سلت فاسمع فانها تحية من عند الله ويستثنى من رفع الصوت بالسلام ما اذا دخل على مكان فيه ايقاظ ونيام فالسنة فيه ما ثبت في صحيح مسلم عن المقداد قال كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يحىء من الليل فيسلم تسليما لا يوقظ نائما ويسمع اليقظان ونقل النووي عن المتولى انه قال يكره اذا لقي جماعة ان يخص بعضهم بالسلام لان القصد بمشروعية السلام تحصيل الالفة وفي التخصيص ايحاش لغير من خص بالسلام ولا يكفي الرد بالاشارة بل ورد الزجر عنه وذلك فيما أخرجه الترمذي من طريق عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده رفعه لا تشبهوا باليهود والنصارى فان تسليم اليهود بالاصبع وتسليم النصارى بالاكف قال الترمذي غريب قال في الفتح وفي سنده ضعف لكنه أخرج النسائي بسند جيد عن جابر رفعه لا تسلموا تسليم اليهود فان تسليمهم بالرؤس والا كف والاشارة قال النووي ولا يرد على هذا حديث اسماء بنت يزيد مر النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في المسجد وعصبة من النساء قعود فالوى يده بالتسليم فانه محمول على انه جمع بين اللفظ والاشارة وقد أخرجه أبو داود من حديثها بلفظ فسلم علينا والنهي عن الاشارة مخصوص بمن قدر على اللفظ حسا وشرعا والافهى مشروعة لمن يكون في شغل يمنعه من التلفظ بجواب السلام كالمصلي والبعيد والاخرص وكذا السلام على الاصم ومن كان بعيدا بحيث لا يسمع التسليم يجوز السلام عليه اشارة ويتلفظ مع ذلك بالسلام وقد أخرج ابن أبي شيبة عن عطاء قال يكره السلام باليد ولا يكره بالراس اه وقد وردت أحاديث كثيرة في افشاء السلام منها ما أخرجه مسلم عن أبي هريرة

مرفوعا الا أدلكم علي ما تحابون به افشوا السلام بينكم قال ابن العربي فيه ان من فوائد افشاء السلام حصول المحبة بين المتسالمين وكان ذلك لما فيه من اتلاف الكلمة لتعم المصلحة بوقوع المعاونة على اقامة شرائع الدين واخزاء الكافرين وهي كلمة اذا سمعت اخلصت القلب الواعي لها عن النفور الى الاقبال على قائلها واخرج البخاري عن البراء ابن عازب رضي الله تعالى عنهما قال امرنا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بسبع بعبادة المريض واتباع الجنائز وتشميت العاطس ونصر الضعيف وعون المظلوم وافشاء السلام وابرار المقسم ونهي عن تحتم الذهب وعن ركوب المياثر وعن لبس الحرير والديباج والقسي والاستبرق واخرج في الادب المفرد وصححه ابن حبان عنه رفعه افشوا السلام وله شاهد من حديث أبي الدرداء مثله عند الطبراني وعن عبد الله بن سلام رفعه اطعموا الطعام وافشوا السلام الحديث وفيه تدخلوا الجنة بسلام اخرج البخاري في الادب وصححه الترمذي والحاكم والاولين وصححه ابن حبان من حديث عبد الله بن عمر ورفعوا عبدوا الرحمن وافشوا السلام الحديث وفيه تدخلوا الجنان واخرج البخاري عن عبد الله بن عمرو ان رجلا سأل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أي الاسلام خير قال تطعم الطعام وتقرأ السلام علي من عرفت وعلي من لم تعرف واخرج ابن ابي شيبة من طريق مجاهد عن ابن عمر قال ان كنت لا تخرج الى السوق ومالي حاجة الا ان اسلم ويسلم علي وذكر الماوردي ان من مشى في الشوارع المطروقة كالسوق انه لا يسلم الا على البعض لانه لو سلم على كل من لقي لتشاغل به عن المهم الذي خرج من أجله ولخرج به عن العرف قال في الفتح ولا يعكر على هذا ما اخرج البخاري في الاذب المفرد عن الطفيل بن ابي بن كعب قال كنت اغدو مع ابن عمر

الى السوق فلا يمر على يباع ولا أحد الا سلم عليه فقلت ما تصنع بالسوق
وانت لا تقف على البيع ولا تسأل عن التسلم قال انما نغدو من اجل السلام
على من لقينا لان مراد الماوردي من خرج في حاجة له فتشاغل عنها
بما ذكر والاثر المذكور ظاهر في انه خرج لقصد تحصيل ثواب السلام اه
وما ذكر من افشاء السلام مخصوص بغير الفاسق والمبتدع والكافر كما
مر واستدل بعض العلماء بقوله عليه الصلاة والسلام اذا سلم عليكم أهل
الكتاب على انه لا يشرع ابتداء الكافر بالسلام وحكاية الباجي عن
عبد الوهاب قال الباجي لانه بين حكم الرد ولم يذكر حكم الابتداء ونقل
ابن العربي عن مالك لو ابتداء شخصاً بالسلام وهو يظنه مسلماً فبان كافراً
كان ابن عمر يسترد منه سلامه وقال مالك لا قال ابن العربي لان الاسترداد
حينئذ لا فائدة له لانه لم يحصل له منه شيء لكونه قصد السلام على المسلم وقال
غيره له فائدة وهو اعلام الكافر بانه ليس أهلاً للابتداء بالسلام ويتأكد
اذا كان هناك من يخشى انكاره لذلك أو اقتداؤه به اذا كان الذي سلم
من يقتدى به واستدل بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم اذا سلم عليكم أهل
الكتاب فقولوا وعليكم وفي رواية عليكم بدون واو وفي رواية فقل وعليك
علي ان هذا الرد خاص بالكفار فلا يجرى في الرد على المسلم وقيل ان
انجاب بالواو اجزأ والا فلا وقال ابن دقيق العيد التحقيق انه كاف في
حصول معنى السلام لا في امثال الامر في قوله فحيوا بأحسن منها أو ردها
وكأنه اراد الذي بغير الواو واما الذي بالواو فقد ورد في عدة احاديث
منها في الطبراني عن ابن عباس قال جاء رجل الى النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم فقال سلام عليكم فقال وعليك ورحمة الله وله في الاوسط عن سلمان
أني رجل فقال السلام عليك يا رسول الله فقال وعليك قال في الفتح

لكن لما اشتهرت هذه الصيغة في الرد على غير المسلم ينبغي ترك جواب
 المسلم بها وان كانت مجزئة في اصل الرد والله تعالى اعلم اه وقال ابن بطال
 قال قوم رد السلام على اهل الذمة فرض لعموم الآية وثبت ان ابن عباس
 قال من سلم عليك فرد عليه ولو بجوسيا وبه قال الشعبي وقتادة ومنع من
 ذلك مالك والجمهور وقال عطاء الآية مخصوصة بالمسلمين فلا يرد السلام
 على الكافر مطلقا وروى عن ابن عباس وعلقمة ان ذلك جائز عند الضرورة
 وعن الاوزاعي ان سلبت فقد سلم الصالحون وان تركت فقد تركوا وعن
 بعضهم التفرقة بين اهل الذمة واهل الحرب قال في الفتح والراجح من
 هذه الاقوال كلها ما دل عليه الحديث ولكنه يختص باهل الكتاب وقد
 اخرج احمد بسند جيد عن انس امرنا ان لا نزيد على اهل الكتاب على
 وعليكم اه وقد اخرج البخاري وغيره احاديث فيمن يتدىء بالسلام
 وحاصلها ان القليل يسلم على الكثير والصغير على الكبير والراكب على
 الماشي والماشي على القاعد وفي رواية والمار على القاعد وهي اشمل من
 رواية الماشي لانه اعم من ان يكون المار ماشيا أو راكبا وقد اخرج
 البخاري في الادب المفرد والترمذي وصححه والنسائي وصححه ابن حبان
 بلفظ يسلم الفارس على الماشي والماشي على القائم واذا حمل القائم على
 المستقر كان اعم من ان يكون جالسا أو واقفا أو متكئا أو مضجعا واذا
 اضيفت هذه الصورة الى الراكب تعددت وتبقى صورة لم تقع منصوصة
 وهي ما اذا تلاقا ماران راكبان أو ماشيان وقد تكلم عليها المازري فقال
 يبدأ الأدنى منهما الأعلى قدرا في الدين اجلالا لفضله لان فضيلة الدين
 مرغوب فيها شرعا وعلى هذا لو التقى راكبان ومركوب اتحدهما أعلي في
 الحس من مركوب الاخر كالجل والفارس فيبدأ راكب الفرس أو يكتفى

بالنظر الى اعلاهما قدرا في الدين فيدؤه الذي دونه هذا الثاني أظهر كما لا
نظر الى من يكون اعلاهما قدرا من جهة الدنيا الا أن يكون سلطانا يخشى
منه واذا تساوى المتلاقيان من كل جهة فكل منهما مأمور بالابتداء وخيرهما
الذي يبدأ بالسلام كما في حديث المهاجرين وأخرج البخاري في الادب
المفرد بسند صحيح عن جابر قال المشيان اذا اجتمعا فايهما بدأ بالسلام
فهو أفضل وأخرج الطبراني بسند صحيح عن الاغر المزني قال قال لي
أبو بكر لا يسبقك أحد الى السلام واخرج الترمذي من حديث أبي امامة
رفعه ان أولى الناس بالله من بدأ بالسلام وقال حسن واخرج الطبراني
عن أبي الدرداء قلنا يا رسول الله اننا نتقي فأينا يبدأ بالسلام قال أطوعكم لله
ولو مر جمع كثير على جمع قليل أو كبير على صغير فقد قال النووي
يعتبر المرور فالوارد يبدأ سواء كان صغيرا أم كبيرا قابلا أو كبيرا وقال
المهلب المار كالداخل وقد تكلم العلماء على الحكمة فيمن شرع لهم الابتداء
فقال المهلب تسليم الصغير لاجل حق الكبير لانه امر بتوقيره والتواضع
له وتسليم القليل لاجل حق الكثير لان حقهم اعظم وتسليم المار لشبهه
بالداخل على اهل المنزل وتسليم الراكب لثلاث يتكبر بركوبه فيرجع الى
التواضع وقال ابن العربي حاصل ما في الحديث ان المفضول بنوع ما
يبدأ الفاضل وقال المازري اما امر الراكب فان له مزية على الماشي
فعوض الماشي بان يبدأ الراكب بالسلام احتياطا على الراكب من الزهوان
لو حاز الفضيلتين واما الماشي فلما يتوقع القاعد من الشر منه ولا سيما اذا
كان راكبا فاذا ابتداء بالسلام أمن منه ذلك وانس اليه اولان في التصرف
في الحاجات امتنانا فصار للقاعد مزية فامر بالابتداء اولان القاعد يشق
عليه مراعاة المارين مع كثرتهم فمقطت البداءة عنه للمشقة بخلاف المار

فلا مشقة عليه واما القليل فلفضية الجماعة او لان الجماعة لو ابتدوا لحيف على الواحد الزهو فاحتيط له واما تسليم الصغير على الكبير فلهراعات السن فانه معتبر في امور كثيرة ولو تعارض الصغير المعنوي والحسي كان يكون الاصغر اعلم فالذي يظهر اعتبار السن تقدما للحقيقة على المجاز هو قال ابن رشد ان محل تسليم الصغير على الكبير اذا التقيا فان كان احدهما راكبا والاخر ماشيا بدأ الراكب واذا كانا راكبين او ماشيين بدأ الصغير وقال المازري هذه المناسبات لا يعترض عليها بجزئيات تخالفها لانها لم تنصب نصب العلل الواجبة الاعتبار حتى لا يجوز ان يعدل عنها حتى لو ابتدأ الماشي فسلم على الراكب لم يمتنع لانه يمثل للامر باظهار السلام وافشائه غير ان مراعاة ما ثبت في الحديث اولى وهو خبر بمعنى الامر على سبيل الاستحباب ولا يلزم من ترك المستحب الكراهة بل يكون خلاف الاولى فلو ترك المأمور بالابتداء فبدأه الاخر كان المأمور تاركا للمستحب والاخر فاعلا للسنة الا ان بادر فيكون تاركا للمستحب ايضا وقال المتولي لو خالف الراكب او الماشي ما دل عليه الخبر كره وقال الكرمانى لوجاء ان الكبير يبدأ الصغير والكثير يبدأ القليل لكان مناسبا لان الغالب ان الصغير يخاف من الكبير والقليل من الكثير فاذا بدأ الكثير والكبير امن القليل والصغير لكن لما كان من شأن المسلمين ان يأمن بعضهم بعضا اعتبر جانب التواضع وحيث لا يظهر رجحان احد الطرفين باستحقاقه التواضع له اعتبر الاعلام بالسلامة والدعاء له رجوعا الى ما هو الاصل فلو كان المشاة كثيرا والقعود قليلا تعارضا ويكون الحكم حكم اثنين تلاقيا فايها بدأ فهو افضل ويحتمل ترجيح جانب الماشي كما مر اه قال الماوردى لو دخل شخص مجلسا فان كان الجمع قليلا يعمهم سلام واحد فسلم كفاه فان زاد فخصص بعضهم

فلا بأس ويكفي ان يرد منهم واحد فان زاد فلا بأس وان كانوا كثيرا بحيث لا ينتشر فيهم فيبتديء أول دخوله اذا شاهدتهم وتتأدى سنة السلام في حق جميع من يسمعه ويجب على من سمعه الرد على الكفاية واذا جلس سقط عنه سنة السلام فيمن لم يسمعه من الباقيين وهل يستحب ان يسلم على من جلس عندهم من لم يسمعه وجهان أحدهما ان عاد فلا بأس والا فقد سقطت عنه سنة السلام لانهم جنح واحد وعلي هذا يسقط فرض الرد بفعل بعضهم والثاني ان سنة السلام باقية في حق من لم يبلغهم سلامه المتقدم فلا يسقط فرض الرد من الاوائل عن الاواخر ولم يبق من مباحث السلام المتعلقة به الا القيام للقادم والمصالحاة والمعانقة وتقبيل اليد والقيام من المجلس للغير (اما القيام للقادم) فقد قال قوم بجوازهم ومنع من ذلك قوم واحتج القائلون بالجواز بما اخرج الشيخان عن ابي سعيد الخدري ان اهل قريظة نزلوا علي حكم سعد فارسل النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اليه فجاى فقال قومه وا الى سيدكم او قال غيركم فقعد عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال هؤلاء نزلوا علي حكمك النخ وقد احتج به النووي في كتاب القيام نقل عن البخاري ومسلم وابي داود انهم احتجوا به ولفظ مسلم لا اعلم في قيام الرجل للرجل حديثا اصح من هذا وقال ابن بطال (في هذا الحديث) امر الامام الاعظم باكرام الكبير من المسلمين ومشروعية اكرام اهل الفضل في مجلس الامام الاعظم والقيام فيه لغيره من اصحابه والزام الناس كافة بالقيام الى الكبير منهم وقال الخطابي في حديث الباب جواز اطلاق السيد علي الخير الفاضل وفيه ان قيام المروءس للرئيس الفاضل والامام العادل والمتعلم العالم مستحب وانما يكره لمن كان بغير هذه الصفات قال وما اخرج الحاكم عن عبد الله ابن بريدة ان اباہ دخل علي معاوية فاخبره ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم

قال من أحب أن يتمثل له الرجال قياما وجبت له النار مغناه من أحب أن
يقام له بأن يلزم الناس القيام له صفوفًا على طريق النخوة والكبر وكذا
اجاب عنه الطبري فقال ان هذا الخبر انما فيه نهى من يقام له عن السرور
بذلك لانهم من يقوم له اكراما له وكذا اجاب عنه ابن قتيبة فقال ان معناه
من اراد ان يقوم الرجال على رأسه كما يقام بين يدي ملوك الاعاجم
وليس المراد به نهى الرجل عن القيام لآخيه اذا سلم عليه اه ويدل لهذا
الجمع الطريقة المذكورة في حديث بريدة ما من رجل يكون على الناس
فيقوم على رأسه الرجال يجب ان يكثر عنده الخصوم فيدخل الجنة ويدل
له ايضا ما أخرجه الطبراني في الاوسط عن انس قال انما هلك من كان
قبلكم بانهم عظموا ملوكهم بان قاموا وهم قعود وأشار البخاري في الادب
المفرد الى الجمع المنقول عن ابن قتيبة فترجم أولا باب قيام الرجل لآخيه
ثم ترجم باب قيام الرجل القاعد وباب من لره ان يقعد ويقوم له الناس
واورد في الترجمة الاولى ثلاثة احاديث حديث بريدة المتقدم وقد مر
ما جيب به عنه وحديث ابى امامة عند ابى داود وابن ماجه قال خرج
علينا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فتوكلنا على عصي فقمنا له فقال لا تقوموا
كما تقوم الاعاجم بعضهم لبعض اه وتكلم فيه الطبري بانه حديث ضعيف
مضطرب السند فيه من لا يعرف وحديث عائشة أخرجه ابو داود والنسائي
والترمذي وحسنه وصححه ابن حبان والحاكم قالت كان رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم اذا راى فاطمة بنته قد اقبلت رحب بها ثم قام فقبلها فاخذ
بيدها حتى يجلسها في مكانه وهذا الحديث اصله في الصحيح في المناقب
والوفاء النبوية لكن ليس فيه ذكر القيام واخرج في التريجتين الاخيرتين
حديث جابر اشتكى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فصلينا وراه وهو قاعد

فالتفت اليها فرآنا قياما فإشار اليها فقعدها فلما سلم قال ان كدتم لتفعلوا
فعل فارس والروم يقومون على ملوكهم وهم قعود فلا تفعلوا وهو حديث
صحيح أخرجه مسلم وترجم البخاري ايضا قيام الرجل للرجل تعظيما
واورد فيه حديث معاوية من طريق أبي مجلز أخرجه ابو داود والترمذي
وحسنه قال خرج معاوية على ابن الزبير وابن عامر فقام ابن عامر وجلس
ابن الزبير فقال معاوية لابن عامر اجلس فاني سمعت رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم يقول من أحب ان يتمثل له الرجال قياما فليتبوأ مقعده
من النار هذا لفظ أبي داود وأخرجه احمد من رواية حماد بن سلمة عن
حبيب بن الشهيد عن أبي مجلز واحمد عن اسماعيل بن علية عن حبيب مثله
وقال العباد بدل الرجال ومن رواية شعبة عن حبيب مثله وزاد فيه ولم
يقم ابن الزبير وكان أرزنها قال فقال له قد ذكر الحديث وقال فيه من
أحب ان يتمثل له عباد الله قياما وأخرجه ايضا عن مروان بن معاوية
عن حبيب بلفظ خرج معاوية فقاموا له وباقه كلفظ حماد واما الترمذي
فانه أخرجه من رواية سفیان الثوري عن حبيب ولفظه خرج معاوية
فقام عبد الله بن الزبير وابن صفوان حين رأوه فقال اجلسا فذكر مثل لفظ حماد
وسفيان وان كان من جبال الحفظ الا ان العدد الكثير وفيهم مثل شعبة
اولى بان تكون روايتهم محفوظة من الواحد وقد اتفقوا على ان ابن
الزبير لم يقم وأما ابدال ابن عامر بابن صفوان فسهل لاحتمال الجمع بان
يكونا معا وقع لهما ذلك ويؤيده الاثنيان فيه بصيغة الجمع في رواية مروان
ابن معاوية المذكورة وملخص المنقول عن مالك انكار القيام مادام الذي
يقام لاجله لم يجلس ولو كان في شغل نفسه فانه سئل عن المرأة تبالع
في اكرام زوجها فتلقاه وتنزع ثيابه وتقف حتى يجلس فقال أما التلقى

فلا بأس به وإما القيام حتى يجلس فلا فإن هذا فعل الجبارة وقد أنكره
 عمر بن عبد العزيز ورجح المنذري ما تقدم من الجمع عن ابن قتيبة والبخاري
 وابن القيام المنهى عنه أن يقوم عليه وهو جالس وقدره ابن القيم في
 حاشية السنن على هذا القول بأن سياق حديث معاوية يدل على خلاف
 ذلك وإنما يدل على أنه كره القيام له لما خرج تعظيما ولأن هذا لا يقال له
 القيام للرجل وإنما يقال له القيام على رأس الرجل أو عند الرجل قال والقيام
 ينقسم إلى ثلاث مراتب قيام على رأس الرجل وهو فعل الجبارة وقيام
 إليه عند قدميه ولا بأس به وقيام له عند رؤيته وهو المتنازع فيه ثم حكى
 المنذري قول الطبري المار وأنه قصر النهي على من سره القيام له لما في
 ذلك من محبة التعظيم ورؤية منزلة نفسه وقد اعترض الشيخ أبو عبد الله
 ابن الحاج احتجاج النووي السابق بقصة سعد بن معاذ لجواز القيام فقال
 ما ملخصه لو كان القيام المأمور به لسعد هو المتنازع فيه لما خص به
 الانصار فإن الأصل في أفعال القرب التعميم ولو كان لسعد على سبيل
 البر والاكرام لكان هو صلى الله تعالى عليه وسلم أول من فعله وأمر به
 من حضر من أكابر الصحابة فلما لم يأمر به ولم يفعله ولم يفعلوه دل ذلك على أن
 الأمر بالقيام لغير ما وقع فيه النزاع وإنما هو لينزله عن دابته لما كان فيه من المرض
 كما جاء في بعض الروايات يعني ما أخرجه أحمد في مسند عائشة من طريق
 علقمة بن وقاص عنها في قصة سعد بن معاذ ومجيئه مطولا وفيه قال أبو
 سعيد فلما طلع قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قوموا إلى سيدكم فانزلوه
 وسنده حسن ثم قال ولأن عادة العرب أن القبيلة تخدم كبيرها فلذلك
 خص الانصار بذلك دون المهاجرين مع أن المراد بعض الانصار لا كلهم
 وهم الاوس فمنهم لأن سعد بن معاذ كان سيدهم دون الخزرج وعلى تقدير

تسليم ان القيام بالمأمور به لم يكن للأعانة فليس هو المتنازع فيه بل لانه
غائب قدم والقيام للغائب اذا قدم مشروع قال ويحتمل ان يكون القيام
المذكور انما هو لتنهئته بما حصل له من تلك المنزلة الرفيعة من تحكيمه
والرضى بما يحكم به والقيام لاجل التهنئة مشروع ايضا ثم نقل عن أبي
الوليد بن رشد ان القيام يقع على اربعة أوجه الاول محظور وهو ان
يقع لمن يريد ان يقام اليه تكبرا وتعظما على القائمين اليه والثاني مكروه
وهو ان يقع لمن لا يتكبر ولا يتعظم على القائمين ولكن يخشى ان يدخل
نفسه بسبب ذلك ما يحذر ولما فيه من التشبه بالجبايرة والثالث جائز وهو
ان يقع على سبيل البر والاكرام لمن لا يريد ذلك ويؤمن معه التشبه
بالجبايرة والرابع مندوب وهو ان يقوم لمن قدم من سفر فرحا بقدمه
ليسلم عليه او الى من تجددت له نعمة فيهنه بحصولها أو مصيبة فيعزيه
بسيئها اه (قلت) اعتماد ابن الحاج على أن الخطاب في قوله عليه الصلاة
والسلام قوموا الى سيدكم خاص بالانصار رواية البخاري فلما دنى من
المسجد قال للانصار قوموا الى سيدكم أو خيركم الخ ذكرها في غزوة بني
قريظة فتحمل المطلقة على المقيدة اه وقال التوربشتي في شرح المصاييح
معنى قوله قوموا الى سيدكم يعني الى اعائه وانزاله من دابته ولو كان
المراد التعظيم لقال قوموا لسيدكم وتعقبه الطيبي بانه لا يلزم من كونه ليس
للتعظيم ان لا يكون للاكرام وما اعتل به من الفرق بين الى واللام ضعيف
لان الى في هذا المقام افخم من اللام كانه قيل قوموا وامشوا اليه تلقيا
واكراما وهذا ماخوذ من ترتب الحكم على الوصف المناسب المشعر بالعلية
فان قوله سيدكم علة للقيام له وذلك لكونه شريفا على القدر اه (قلت)
لكن حديث عائشة المتقدم يقدح فيما قال وقال البيهقي القيام على وجه

البر والاكرام جائز كقيام الانصار لسعد وطلحة لكعب ولا ينبغي لمن
يقام له ان يعتقد استحقاقه لذلك حتي ان ترك القيام له حنق عليه أو عاتبه
أو شكاه قال ابو عبد الله وضابط ذلك ان كل امر ندب الشرع المكلف
بالمشي اليه فتأخر حتى قدم المأمور لاجله فالقيام اليه يكون عوضا عن
المشي الذي فات واحتج النووي ايضا بقيام طلحة لكعب بن مالك واجاب
ابن الحاج بان طلحة انما قام لتهنئته ومصافحته ولذلك لم يحتج به
البخاري للقيام وانما اوردته في المصافحة ولو كان قيامه محل النزاع لما انفرد
به فلم ينقل ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قام له ولا امر به ولا فعله
احد ممن حضر وانما انفرد طلحة لقوة المودة بينهما على ما جرت به العادة
ان التهنئة والبشارة ونحو ذلك تكون على قدر المودة والخلطة بخلاف
السلام فانه مشروع على من عرفت ومن لم تعرف والتفاوت في المودة
يقع بسبب التفاوت في الحقوق وهو امر معهود قال في الفتح ويحتمل
ان يكون من كان لكعب عنده من المودة مثل ما عند طلحة لم يطلع على
وقوع الرضى عن كعب واطلع عليه طلحة لان ذلك عقب منع الناس
من كلامه مطلقا في قول كعب لم يقم الي من المهاجرين غيره اشارة الى انه
قام اليه غيره من الانصار ثم قال ابن الحاج واذا حمل فعل طلحة على محل
النزاع لزم ان يكون من حضر من المهاجرين قد ترك المندوب ولا يظن
بهم ذلك واحتج النووي بحديث عائشة المتقدم في حق فاطمة واجاب عنه
ابن الحاج باحتمال ان يكون القيام لاجلاسها في مكانه اكراما لها لا على
وجه القيام المنازع فيه ولا سيما ما عرف من ضيق بيوتهم وقلة الفرش
فيها فكانت ارادة اجلاسه لها في موضعه مستلزما لقيامه وامعني في بسط
ذلك واحتج النووي ايضا بما اخرج ابو داود النبي صلى الله تعالى عليه

وسلم كان جالسا يوما فاقبل ابوه من الرضاعة فوضع له بعض ثوبه فجلس عليه فاقبلت امه فوضع لها شق ثوبه من الجانب الاخر ثم أقبل اخوه من الرضاعة فقام فاجلسه بين يديه واعترضه ابن الحاج بان هذا القيام لو كان محل النزاع لكان الوالدان اولى به من الاخ وانما قام للاخ اما لان يوسع له في الرداء أو في المجلس واحتج النووي ايضا بما اخرجه مالك في قصة عكرمة بن أبي جهل انه لما فر الى اليمن يوم الفتح ورحلت امراته اليه حتى اعادته الى مكة مسلما فلما رآه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وثب اليه فرحا وما عليه رداء وقيام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لما قدم جعفر من الحبشة فقال ما أدري بايهما انا اسر بقدم جعفر أو بفتح خيبر وبحديث عائشة قدم زيد ابن حارثة المدينة والنبي صلى الله تعالى عليه وسلم في بيتي فقرع الباب فقام اليه فاعتقه وقبله واجاب ابن الحاج بانها ليست في محل النزاع لكونها في القادم من سفر واحتج ايضا بما اخرجه ابو داود عن ابي هريرة قال كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يحدثنا فاذا قام قمنا قياما حتى نراه قد دخل واجاب ابن الحاج بان قيامهم كان لضرورة الفراغ ليتوجهوا الى اشغالهم ولان بيته كان بابه في المسجد والمسجد لم يكن واسعا اذ ذاك فلا يتأتى ان يستروا قياما الا وقد دخل قال في الفتح كذا قال والذي يظهر لي في الجواب ان يقال اهل سبب تاخيرهم حتي يدخل لما يحتمل عندهم من امر يحدث له حتي لا يحتاج اذا تفرقوا ان يتكلف استدعاءهم ثم راجعت سنن ابي داود فوجدت في آخر الحديث ما يؤيد ما قلته وهو قصة الاعراب الذي جذب رداه النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فدعا رجلا فامر ان يحمل له على بعير تمرا وشعيرا وفي آخره ثم التفت اليها وقال انصرفوا رحمكم الله تعالى ثم احتج النووي بعنومات تنزيل الناس منازلهم واكرام ذي "شبهة وتوقير

الكبير واعترضه ابن الحاج بما حاصله ان القيام على سبيل الاكرام داخل في العمومات المذكورة لكن محل النزاع قد ثبت النهي عنه فيخص من العمومات واستدل النووي ايضا بقيام المغيرة بن شعبة على رأس النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالسيف واعترضه ابن الحاج بانه كان بسبب الذب عنه في تلك الحالة من اذى من يقرب منه من المشركين فليس هو من محل النزاع ثم ذكر النووي حديث معاوية وحديث ابي امامة المتقدمين وقدم قبل ذلك ما أخرجه الترمذي عن انس قال لم يكن شخص احب اليهم من رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وكانوا اذا رأوه لم يقوموا لما يعلمون من كراهيته لذلك قال الترمذي حسن صحيح غريب وترجم له باب كراهية قيام الرجل للرجل وترجم لحديث معاوية باب كراهية القيام للناس قال النووي وحديث انس اقرب ما يحتاج به والجواب عنه من وجهين احدهما انه خاف عليهم الفتنة اذا افرطوا في تعظيمه فكره قيامهم له لهذا المعنى كما قال لا تطروني ولم يكره قيام بعضهم لبعض فانه قد قام لبعضهم وقاموا لغيره بحضراته فلم ينكر عليهم بل اقره وامر به (ثانيهما) انه كان بينه وبين اصحابه من الانس وكال الود والصفاء مالا يحتمل زيادة بالاكرام بالقيام فلم يكن في القيام مقصود وان فرض الانسان صاحب بهذه الصفة لم يحتاج الى القيام واعترض ابن الحاج بانه لا يتم الجواب الاول الا لو سلم ان الصحابة لم يكونوا يقومون لاحد اصلا فاذا خصوه بالقيام له دخل في الافراط لكنه قرر انهم يفعلون ذلك لغيره فكيف يسوغ لهم ان يفعلوا مع غيره مالا يؤمن معه الاطراء ويتركوه في حقه فان كان فعلهم ذلك للاكرام فهو اولى من غيره بالاكرام لانه المنصوص على الامر بتوقيره فوق غيره فالظاهر ان قيامهم لغيره انما كان لضرورة قدوم او تهتة

أونحو ذلك من الاسباب المتقدمة لا على صورة محل النزاع وان كراهته
 لذلك انما هي في محل صورة النزاع أو للبعنى المذموم في حديث معاوية قال
 والجواب عن الثاني أنه لو عكس فقال ان كان الصاحب لم تتأكد صحبته
 ولا عرف قدره فهو معذور بترك القيام بخلاف من تأكدت صحبته له
 وعظمت منزلته منه وعرف مقداره لكان متجهافاته يتأكد في حقه مزيد البر
 والاكرام والتوقير اكثر من غيره قال ويلزم على قوله ان من كان أحق به واقرب
 منه منزلة كان اقل توقيرا له بمن بعد لاجل الانس وبكال الود والواقع في
 صحيح الاخبار خلاف ذلك كما وقع في قصة السهو وفي القوم أبوبكر وعمر
 فها با ان يكلماه وكلبه ذو اليمين مع بعد منزلته منه بالنسبة الى ابى بكر وعمر
 قال ويلزم على هذا ان خواص العالم والكبير والرايس لا يعظمونه ولا
 يوقرونه لا بالقيام ولا بغيره بخلاف من بعد منه وهذا خلاف ما عليه عمل
 السلف والخلف اه كلامه وقال النووي في الجواب عن حديث معاوية ان
 الاصح والاولى بل الذي لا حاجة الى ماسواه ان معناه زجر المكلف ان
 يحب قيام الناس له قال وليس فيه تعرض للقيام بنهى ولا غيره وهذا متفق
 عليه قال والمنهى عنه محبة القيام فلولم يخطر بباله فقاموا له او لم يقوموا
 فلا لوم عليه فان احب ارتكب التحريم سواء قاموا أو لم يقوموا قال فلا
 يصح الاحتجاج به كترك القيام فان قيل فالقيام سبب للوقوع في المنهى عنه
 قلنا هذا فاسد لانا قدمننا ان الوقوع في المنهى عنه يتعلق بالمحبة خاصة اه
 ملخصا قال في الفتح ولا يخفى ما فيه واعترضه ابن الحاج بان الصحابي
 الذى تلقى ذلك من صاحب الشرع قد فهم منه النهي عن القيام الموقع
 للذى يقام له في المحذور فصبوب فعل من امتنع من القيام دون من قام
 وأقروه على ذلك وكذا قال ابن القيم في حواشى السنن في حديث معاوية

رد علي من زعم ان النهي انما هو في حق من يقوم الرجال بحضرته لان
 معاوية انما روى الحديث حين خرج فقاموا له ثم ذكر ابن الحاج من
 المفاسد التي تترتب على استعمال القيام ان الشخص صار لا يتمكن فيه
 من التفصيل بين من يستحب اكرامه وبره كاهل الدين والخير والعلم أو
 يجوز كالمستورين وبين من لا يجوز كالظالم المعلن بالظلم أو يكره كمن
 لا يتصف بالعدالة وله جاه فلو لا اعتياد القيام ما احتاج احد ان يقوم لمن
 يحرم اكرامه أو يكره بل جر ذلك الى ارتكاب النهي لما صار يترتب على
 الترك من الشر وفي الجملة متى صار ترك القيام يشعر بالاستهانة أو يترتب
 عليه مفسدة امتنع والى ذلك اشار ابن عبد السلام ونقل ابن كثير في تفسيره
 عن بعض المحققين التفصيل فيه فقال المحذور ان يتخذ ديدنا كعادة الاعاجم
 كما دل عليه حديث انس وأما ان كان لقادم من سفر أو لحاكم في محل
 ولايته فلا بأس به قال في الفتح و يلتحق بذلك ما مر في أجوبة ابن الحاج
 كالتهنئة لمن حدثت له نعمة أو لاعانة العاجز أو لتوسيع المجلس أو غير
 ذلك اه وقال الغزالي القيام على سبيل الاعظام مكروه وعلى سبيل الاكرام
 لا يكره وهذا تفصيل حسن اه من فتح الباري (وأما المصافحة) وهي
 مفاعلة من الصفحة والمراد بها الافضاء بصفحة اليد الى صفحة اليد فقد
 وردت فيها احاديث كثيرة منها ما أخرجه البخاري عن ابن مسعود قال
 علمني النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وكفى بين كفيه التشهد كما يعلمني السورة
 من القرآن التحيات لله الخ وأخرج ايضا عن كعب بن مالك قال دخلت
 المسجد فاذا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقام الى طلحة بن عبيد الله
 يهرول حتى صافحني وهناني وأخرج ايضا عن قتادة قلت لانس اكانت
 المصافحة في اصحاب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال نعم وأخرج ايضا

تعليقا وصافح حماد بن زيد ابن المبارك بيديه ووصله غنجار في تاريخ بخاري عن البخاري قال سمع ابي من مالك ورأى حماد بن زيد يصافح ابن المبارك بكلتا يديه وفي رواية للبخاري في تاريخه حدثني أصحابنا يحيى وغيره عن ابي اسماعيل بن ابراهيم قال رأيت حماد بن زيد وجامه ابن المبارك بمكة فصافحه بكلتا يديه وقد أخرج احمد وأبو داود والترمذي عن البراء رفعه مامن مسلمين يلتقيان فيتصافحان الاغفر لهما قبل ان يفترقا وزاد فيه ابن السني وتكاشرا بود ونصيحة وفي رواية لابي داود وحدا الله واستغفراه ومعنى تكاشرا ضحكا واخرجه ابوبكر الروياتي في مسنده من وجه آخر عن البراء لقيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فصافحني قلت يا رسول الله كنت احسب هذا من زى العجم فقال نحن احق بالمصافحة قد ذكر نحو سياق الخبر الاول واخرج ابن المبارك في كتاب البر والصلة من حديث انس كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذا لقي الرجل لا ينزع يده حتى يكون هو الذي ينزع يده ولا يصرف وجهه عن وجهه حتى يكون هو الذي يصرفه واخرج الترمذي من حديث ابن مسعود رفعه من تمام التحية الاخذ باليد وفي سنده ضعف وحكى الترمذي عن البخاري انه رجح انه موقوف على عبد الرحمن بن يزيد النخعي أحد التابعين واخرج الاسماعيلي عن همام قال قتادة وكان الحسن يعني البصري يصافح واخرج الترمذي عن انس وقال حسن قيل يا رسول الله الرجل يلقي اخاه اينحني له قال لا قال فياخذ بيده ويصافحه قال نعم واخرج الترمذي بسند ضعيف من حديث أبي امامة رفعه تمام تحيتكم بينكم المصافحة واخرج المصنف في الادب المفرد وابو داود بسند صحيح من طريق حميد عن انس رفعه قد اقبل اهل اليمن وهم اول من حيانا بالمصافحة وفي جامع ابن وهب من هذا الوجه وكانوا اول من

أظهر المصافحة وفي مرسل عطاء الخراساني في الموطأ تصافحوا يذهب الغل قال في الفتح ولم نقف عليه موصولاً واقتصر ابن عبد البر على شواهده من حديث البراء وغيره وأخرج أحمد وأبو داود من طريق رجل من عنزة لم يسم قال قلت لأبي ذر هل كان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يصافحكم إذا لقيتموه قال ما لقيته قط إلا صافحني وبعث إلى ذات يوم فلم أكن في أهلي فلما جئت أخبرته أنه أرسل إلى فاتيته وهو على سريره فالتزمني فكانت أجود وأجود ورجاله ثقات إلا هذا الرجل المبهم وأخرج الطبراني في الأوسط من حديث أنس كانوا إذا تلاقوا تصافحوا وإذا قدموا من سفر تعانقوا وله في الكبير كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إذا لقي أصحابه لم يصافحهم حتى يسلم عليهم أه قال ابن بطال المصافحة حسنة عند عامة العلماء وقد استحسناها مالك بعد كراهته وقال النووي المصافحة سنة يجمع عليها عند التلاقي وقال وأما تخصيص المصافحة بما بعد صلاة الصبح والعصر فقد مثل ابن عبد السلام البدعة المباحة بها قال النووي وأصل المصافحة سنة وكونهم حافظوا عليها في بعض الأحوال لا يخرج ذلك عن أصل السنة قال في الفتح وللنظر فيه مجال فإن أصل صلاة النافلة سنة مرغوب فيها ومع ذلك فقد كرهه المحققون تخصيص وقت بها دون وقت ومنهم من أطلق تحريم مثل ذلك كصلاة الرغائب التي لأصل لها (قلت) مذهب مالك أن كل عبادة من قراءة ودعاء وغير ذلك جعل لها وقت محدود من غير تحديد من الشارع تكون مكروهة قال خليل المالكي واجتماع الدعاء يوم عرفة وقال أيضاً وأقيم القاريء في المسجد يوم خميس أو غيره أه وقال ابن عبد البر روى ابن وهب عن مالك أنه كره المصافحة والمعانقة وذهب إلى هذا سحنون وجماعة وقد جاء عن مالك جواز المصافحة وهو

الذي يدل عليه صنيعه في الموطأ وعلى جوازه جماعة العلماء سلفا وخلفا
ويستثنى من عموم المصافحة المرأة الأجنبية والامرء الحسن ^{اه}
(واما المعانقة) فقد وردت في احاديث منها ما أخرجه البخاري عن ابي
هريرة رضي الله تعالى عنه قال خرج النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في
طائفة النهار لا يكلمني ولا اكله حتى اتي سوق بني قينقاع فجلس بفناء بيت
فاطمة فقال اثم لكع اثم لكع فحسبته شيئا فظننت انها تلبسه سخابا أو
تغسله فجاء يشدد حتى عانقه وقبله فقال اللهم احبه واحب من يحبه اه
ولكع لغة في الصغير والسخاب بكسر السين قلادة تتخذ من طيب ليس فيها
ذهب ولا فضة وقيل من قرنفل وقيل خيط من خرز يلبسه الصبيان والجواري
وقيل السخاب شيء يعمل من الحنظل كالقميص والوشاح ومنها ما أخرجه
البخاري في الادب المفرد عن جابر انه بلغه حديث عن رجل من الصحابة
قال فاتبعته بعيرا فشددت اليه رحلي شهرا حتى قدمت الشام فاذا عبد الله
ابن انيس فبعثت اليه فخرج فاعتقني واعتنقه الحديث وقد ذكر طرفا منه
في كتاب العلم معلقا وقد مر في حديث ابي ذر قريبا فالتزمني والالتزام
الاعتناق ومر ايضا في حديث انس واذا قدموا من سفر تعانقوا واخرج
الترمذي عن عائشة قالت قدم زيد بن حارثة المدينة ورسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم في بيتي فقرع الباب فقام اليه النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم عريانا يجر ثوبه فاعتنقه وقبله قال الترمذي حديث حسن واخرج
قاسم بن اصبغ عن ابي الهيثم بن التيهان ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
لقبه فاعتنقه وقبله وسنده ضعيف اه قال ابن بطال اختلف الناس في المعانقة
فكرها مالك واجازها ابن عيينة ثم ساق قصتهما في ذلك عن علي بن يونس
الليثي المدني قال استأذن سفيان بن عيينة علي مالك فاذن له فقال السلام

عليكم فردوا عليه فقال السلام عام وخاص السلام عليك يا أبا عبد الله ورحمة
الله وبركاته فقال وعليك السلام يا أبا محمد ورحمة الله وبركاته ثم قال ولولا
أنها بدعة لعانقتك قال قد عانق من هو خير منك قال جعفر قال نعم قال
ذلك خاص قال ما عمه يعمننا ثم ساق سفيان الحديث عن ابن طاوس عن
أبيه عن ابن عباس قال لما قدم جعفر من الحبشة اعتنقه النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم الحديث قال الذهبي في الميزان هذه الحكاية باطلة واسنادها مظلم
قال في الفتح والمحفوظ عن ابن عيينة بغير هذا الاسناد فاخرج سفيان
ابن عيينة في جامعه عن الاجلح عن الشعبي ان جعفرا لما قدم تلقاه رسول
الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقبل جعفرا بين عينيه وأخرج البغوي في
معجم الصحابة من حديث عائشة لما قدم جعفر استقبله رسول الله صلى
الله تعالى عليه وسلم فقبل ما بين عينيه وسنده موصول لكن في سنده محمد بن
عبد الله بن عبيد بن عمير وهو ضعيف اهـ (واما تقبيل اليد) فقد قال ابن
بطلال اختلفوا في تقبيل اليد فكرهه مالك وانكر ما روى فيه واجازه
آخرون قال الابهري وانما كرهه مالك اذا كان على وجه التكبر والتعظيم
واما اذا كانت على وجه القربة الى الله تعالى لدينه أو لعله أو لشرفه فان
ذلك جائز وقال النووي تقبيل يد الرجل لزهده وصلاحه أو لعله أو لشرفه
أو صيائه أو نحو ذلك من الامور الدينية لا يكره بل يستحب فان كان
لغناه أو شوكته أو جاهه عند أهل الدنيا فمكروه شديد الكراهة وقال
أبو سعيد المتولي لا يجوز وقد وردت احاديث كثيرة في جوازه منها
ما أخرجه البخاري في الادب المفرد وأبو داود عن عمر أو ابن عمر انهم
لما رجعوا من الغزو حيث فروا قالوا نحن الفرارون قال لا بل اتم العكارون
وانافقة المؤمنين قال قبلنا يده واخرج البيهقي في الدلائل وابن المقرئ

ان ابا لبابة قبل يد رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم حين تاب الله عليه
وكذلك اخرج ابن المقرئ والابهرى ان كعب بن مالك وصاحبيه قبلوا يد
النبي صلى الله تعالى عليه وسلم حين تاب الله عليهم واخرج سفيان في
جامعه ان ابا عبيدة قبل يد عمر حين قدم واخرج الطبري وابن المقرئ
ان زيد بن ثابت قبل يد ابن عباس حين اخذ ابن عباس بركابه واخرج
الترمذي وقال حسن صحيح والنسائي وابن ماجة وصححه الحاكم من حديث
صفوان بن عسال ان يهوديين اتيا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فسألاه
عن تسع آيات الحديث وفي آخره فقبلا يده ورجله وقد جمع الحافظ ابو
بكر بن المقرئ جزءا في تقبيل اليد اورد فيه احاديث كثيرة وآثارا فمن
جيدها حديث الزارع وكان في وفد عبد القيس اخرج ابو داود قال
فجعلنا نتبادر من رواحلتنا يعني لما قدموا المدينة فنقبل يد النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم وانتظر الاشج واسمه المنذر حتى لبس ثوبه فأتى النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم فقال له ان فيك لخصلتين يحبهما الله الحلم والاناة
وحديث مزينة المعمرى قال بينما النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يحدث
اصحابه اذ قال لهم سيطلع عليكم من هاهنا ركب هم خير اهل المشرق فقام
عمر فتوجه نحوهم فلقى ثلاثة عشر راكبا فبشرهم بقول النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم ثم مشى معهم حتى اتوا النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فرموا
بانفسهم عن ركائبهم فاخذوا يده فقبلوها وتأخر الاشج في الركاب حتى
اناخها وجمع متاعهم ثم جاء يمشى فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان
فيك لخصلتين الحديث اخرج البيهقي واحمد والنسائي وصححه ابن حبان
واخرجه البخاري في الادب المفرد مطولا من وجه آخر ومنها حديث
اسامة بن شريك قال قمنا الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقبلنا

يده وسنده قوى وحديث جابر ان عمر قام الى النبي صلى الله تعالى عليه
 وسلم فقبل يده وحديث بريدة في قصة الاعرابي والشجرة فقال يا رسول
 الله ائذن لي ان اقبل رأسك ورجليك فاذن له واخرج البخاري في الادب
 المفرد عن عبد الرحمن بن رزين قال اخرج لنا سلمة بن الاكوع كفا له
 ضخمة كأنها كف بعير فقمنا اليها فقبلناها وعن ثابت انه قبل يد انس واخرج
 ايضا ان عليا قبل يد العباس ورجله واخرجه ابن المقرئ واخرج من طريق ابى
 مالك الاشجعي قال قلت لابن ابي اوفى ناوطني يدك التي بايعت بها رسول الله
 صلى الله تعالى عليه وسلم فناولنيها فقبلتها اه هذا ما لخص في تقييل اليد
 (واما قول الرجل لا آخر كيف اصبحت) فقد ترجم له البخاري في صحيحه
 فقال باب المعانقة وقول الرجل كيف اصبحت واخرج فيه ابن عباس
 ان عليا خرج من عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في وجعه الذي توفي
 فيه فقال الناس يا ابا حسن كيف اصبحت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
 قال اصبحت بحمد الله بارئنا فاخذ بيده العباس الخ واورد البخاري في الادب
 المفرد في باب كيف اصبحت حديث محمود بن لبيد ان سعد بن معاذ لما
 اصاب اكحله كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذا مر به يقول
 كيف اصبحت الحديث واخرج النسائي عن ابى هريره قال دخل ابو بكر
 على النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال كيف اصبحت فقال صالح من
 رجل لم يصبح صائما واخرج ابن ابى شيبه عن ابن ابى عمرة نحوه واخرج
 البخاري في الادب المفرد من حديث جابر قال قيل للنبي صلى الله تعالى
 عليه وسلم كيف اصبحت قال بخير الحديث ومن حديث مهاجر الصائغ
 كنت اجلس الى رجل من اصحاب رسول الله فكان اذا قيل له كيف اصبحت
 قال لا تشرك بالله ومن طريق ابى الطفيل قال قال رجل لحذيفة كيف

أصبحت أو كيف أمسيت يا أبا عبد الله قال أحمد الله ومن طريق أنس سمع
 عمر سلم عليه رجل فرد ثم قال له كيف أنت قال أحمد الله قال هذا الذي
 أردت منك وأخرج الطبراني في الأوسط نحو هذا من حديث عبد الله بن
 عمرو مرفوعاً أه ما لخص من الأحاديث وحكى ابن التين عن الداودي
 أن أول ما استعمل الناس كيف أصبحت في زمن طاعون عمواس وتعقبه
 بأن العرب كانت تقوله قبل الإسلام وبأن المسلمين قالوه في هذه الأحاديث
 الكثيرة قال في الفتح والجواب حمل الأولية على ما وقع في الإسلام يعني
 من الاستفاء به عن السلام لأن الإسلام جاء بمشروعية السلام للتلاقيين
 ثم حدث السؤال عن الحال وقل من صار يجمع بينهما والسنة اليداء بالسلام
 وكان السبب فيه ما وقع من الطاعون فكانت الداعية متوفرة على سؤال
 الشخص من صديقه عن حاله فيه ثم كثر ذلك حتى اكتفوا به عن السلام
 ويمكن الفرق بين سؤال الشخص عن عنده ممن عرف أنه متوجع وبين
 سؤال من حاله يحتمل الحدوث أه (وأما قيام الرجل من مجلسه ليجلس
 فيه آخر) فقد وردت في النهي عنه أحاديث منها ما أخرجه مسلم عن جابر
 لا يقيم أحدكم أخاه يوم الجمعة ثم يخالف إلى مقعده فيقعد فيه ولكن يقول
 افسحوا أه وأخرج الشيخان عن ابن عمر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
 أنه نهى أن يقام الرجل من مجلسه ويجلس فيه آخر ولكن تفسحوا وتوسعوا
 وكان ابن عمر يكره أن يقوم الرجل من مجلسه ثم يجلس مكانه وأخرج
 البخاري في الأدب المفرد موقوف ابن عمر بلفظ كان ابن عمر إذا قام له
 رجل من مجلسه لم يجلس فيه وكذا أخرجه مسلم من رواية سالم بن عبد الله
 عن أبيه وقوله ويجلس فيه آخر في رواية بفتح أوله وفي رواية بضم أوله
 على وزن يقام وورد ذلك عن ابن عمر مرفوعاً أخرجه أبو داود من طريق

أبي الخصيب بفتح المعجمة وكسر المهملة آخره موحدة وزن عظيم واسمه زياد بن عبد الرحمن عن ابن عمر جاء رجل إلى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقام له رجل من مجلسه فذهب ليجلس فنهاه رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وله أيضا من طريق سعيد بن أبي الحسن جاء أبو بكرة فقام له رجل من مجلسه فإني أن يجلس فيه وقال إن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم نهى عن ذا وأخرجه الحاكم وصححه من هذا الوجه لكن لفظه مثل لفظ ابن عمر الذي في الصحيح فكان أبا بكرة حمل النهي على المعنى الأعم وقد قال البزار أنه لا يعرف له طريق إلا هذه وفي سنده أبو عبد الله مولى أبي بردة بن أبي موسى وقيل مولى قرش وهو بصرى لا يعرف أنه قال ابن أبي جمرة هذا اللفظ عام في المجالس ولكنه مخصوص بالمجالس المباحة أما علي العموم كالمساجد ومجالس الحكام والعلم وأما على الخصوص كمن يدعو قوما بأعيانهم إلى منزله لوليمة ونحوها وأما المجالس التي ليس للشخص فيها ملك ولا إذن له فيها فإنه يقام ويخرج منها ثم هو في المجالس العامة وليس عاما في الناس بل هو خاص بغير المجانين ومن يحصل منه الأذى كآكل الثوم التي إذا دخل المسجد والسفيه إذا دخل مجلس العلم أو الحكم قال والحكمة في هذا النهي منع استنفاص حق المسلم المقتضى للضغائن والحث على التواضع المقتضى للموادة وأيضا فالناس كلهم سواء في المباح فمن سبق إلى شيء استحقه ومن استحق شيئا فأخذ منه بغير حق فهو غصب والغصب جرم فعلي هذا قد يكون بعض ذلك على سبيل الكراهة وبعضه على سبيل التحريم فاما قوله تفسحوا وتوسعوا فمعنى الأول أن يتوسعوا فيما بينهم ومعنى الثاني أن ينضم بعضهم إلى بعض حتي يفضل من الجمع مجلس للداخل اهـ (واختلف العلماء في معنى إذا قيل لكم تفسحوا في المجلس

فافسحوا) فقل أن ذلك خاص بمجلس النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
قال ابن بطلال قال بعضهم هو مجلس النبي صلى الله تعالى عليه وسلم خاصة
عن مجاهد وقتادة ولفظ الطبري عن قتادة كانوا يتنافسون في مجلس النبي
صلى الله تعالى عليه وسلم إذا رأوه مقبلا ضيقوا مجلسهم فأمروهم الله تعالى
أن يوسع بعضهم لبعض ولا يلزم من كون الآية نزلت في ذلك الاختصاص
وأخرج ابن أبي حاتم عن مقاتل بن حيان بفتح المهلة والتحتانية الثقيلة
قال زلت يوم الجمعة أقبل جماعة من المهاجرين والانصار من أهل بدر فلم
يجدوا مكانا فاقام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ناسا من تاخر اسلامهم
فاجلسهم في أماكنهم فشق ذلك عليهم وتكلم المنافقون في ذلك فانزل الله
تعالى (يا أيها الذين آمنوا إذا قيل لكم تفسحوا في المجلس فافسحوا) وعن الحسن
البصري المراد بذلك مجلس القتال قال ومعنى قوله انشزوا انهضوا للقتال
وذهب الجمهور الى أنها عامة في كل مجلس من مجالس الخير وقوله افسحوا
يفسح الله لكم أي وسعوا وسع الله عليكم في الدنيا والآخرة اه قال ابن
بطلال اختلف في النهي فقيل للادب والا فالذي يجب للعالم أن يليه أهل
الفهم والنهي وقيل هو على ظاهره ولا يجوز لمن سبق الى مجلس مباح أن
يقام منه واحتجوا بالحديث الذي أخرجه مسلم عن أبي هريرة رفعه إذا
قام أحدكم من مجلسه ثم رجع اليه فهو أحق به اه قالوا فلما كان أحق به
بعد رجوعه ثبت أنه حقه قبل أن يقوم ويتأكد ذلك بفعل ابن عمر
المذكور فانه راوى الحديث وهو أعلم بالمراد منه وأجاب من نحله علي
الادب بان الموضع في الاصل ليس ملكه قبل الجلوس ولا بعد المفارقة
فدل على أن المراد بالحقية في حالة الجلوس الاولوية فيكون من قام تاركا
له قد سقط حقه جملة ومن قام ليرجع يكون أولى وقد مثل مالك

عن حديث أبي هريرة فقال ما سمعت به وأنه لحسن إذا كانت أوبته قريبة
وان بعدت فلا أرى ذلك ولكنه من محاسن الاخلاق وقال القرطبي في
المفهم هذا الحديث يدل على صحة القول بوجوب اختصاص الجالس بموضعه
الى أن يقوم منه وما احتج به من حمله على الادب لكونه ليس ملكا له لا قبل
ولا بعد ليس بحجة لاناسلم أنه ليس ملكا له لكن يختص به الى أن يفرغ غرضه
فصار كأنه ملك منفعة فلا يزاحمه غيره عليه قال النووي قال أصحابنا هذا في حق
من جلس في موضع من المسجد أو غيره لصلاة مثلا ثم فارقه ليعود اليه تارادة
وضوء مثلا أو لشغل يسير ثم يعود لا يطل اختصاصه به وله أن يقيم من
خلفه وقعد فيه وعلى القاعد ان يطيعه واختلف هل يجب عليه على وجهين
أصحهما الوجوب وقيل يستحب وهو مذهب مالك قال أصحابنا وانما يكون
أحق به في تلك الصلاة دون غيرها قال ولا فرق بين أن يقوم منه ويترك
له فيه سجادة ونحوها أم لا والله أعلم وقال عياض اختلف العلماء فيمن
اعتاد موقعا من المسجد للتدريس والفتوى فحكى عن مالك أنه أحق به
إذا عرف به قال والذي عليه الجمهور أن هذا استحسان وليس بحق واجب
ولعله مراد مالك وكذا قالوا في مقاعد الباعة من الافنية والطرق التي هي
غير متملكة قالوا من اعتاد الجلوس في شيء منها فهو أحق به حتي يتم
غرضه قال وخكاه الماوردي عن مالك قطعا للتنازع وقال القرطبي الذي
عليه الجمهور أنه ليس بواجب وقال النووي استثنى أصحابنا من عموم قوله
لا يقيمن أحدكم الرجل من مجاسه ثم يجلس فيه من الف من المسجد موقعا
يفتي فيه أو يقرئ فيه قرآنا أو علما فله أن يقيم من سبقه الى القعود فيه
وفي معناه من سبق الى موضع من الشوارع ومقاعد الاسواق لمعاملة قال
النووي وأما ما نسب الى ابن عمر فهو ورع منه وليس قعوده فيه حراما

إذا كان ذلك برضى الذى قام لكنه تورع لاحتمال أن يكون الذى قام
 لاجله استحي منه فقام عن غير طيب قلبه فسد الباب ليسلم من هذا أو
 رأى أن الايثار بالقرب مكروه أو خلاف الاولى فكان يمتنع لاجل ذلك
 لئلا يرتكب ذلك أحد بسببه قال علماء اصحابنا وانما يحمد الايثار بمحظوظ
 النفس وأمور الدنيا اه هذا ملخص ما ذكره فتح البارى فى شان السلام وما
 يتعلق به وقد استوفيت الكلام عليه غاية الاستيفاء لمسييس الحاجة له فى
 هذا الزمان ولما فيه من الفوائد الجمة ثم أرجع فاقول (وأما الآياتان)
 فقد ورد منسوبا الى الله تعالى فى الآيات والاحاديث أما الآيات فمنها
 قوله تعالى (هل ينظرون الا أن يأتيهم الله فى ظلل من الغمام والملائكة)
 وقوله تعالى (فأتى الله ببيانهم من القواعد) وقوله تعالى (فأتاهم الله من
 حيث لم يحتسبوا) وقوله تعالى (وجاء ربك) ومن الاحاديث حديث
 الشيخين عن أنس واذا أتانى يمشى أتيته هزولة ومر مستوفي فى بحث
 المعية أول ابحاث الكتاب واستوفينا هناك ما قيل فى تاويل الآياتان
 والهزولة ومنها حديث الصحيحين أيضا المار فى بحث الصورة عن أبي سعيد
 فيأتيهم الجبار فى صورة غير الصورة التي رآوه فيها أول مرة ويأتي ان
 شاء الله تعالى الكلام عليه أما الآية الاولى (هل ينظرون الا أن يأتيهم
 الله) الخ فقد قال فى روح المعانى من الناس من قدر فى أمثال هذه التشابهات
 محذوقا فقال الاسناد فى الآية مجازى والمراد يأتيهم أمر الله تعالى وبأسه
 أو حقيقي والمفعول محذوف أى يأتيهم الله تعالى بآسنه وحذف الماتى به
 للدلالة عليه بقوله سبحانه (ان الله عزيز حكيم) فان العزة والحكمة تدل
 على الانتقام بحق وهو البأس والعذاب وذكر الملائكة لانهم الواسطة فى
 آياتان أمره والآتون على الحقيقة ويكون ذكر الله تمهيدا لذكرهم كما فى قوله تعالى

(يخادعون الله والذين آمنوا) وخص الغمام بمحلية العذاب لانه مظنة الرحمة فاذا جاء منه العذاب كان افظع لان الشر اذا جاء من حيث لا يحتسب كان اصعب فكيف اذا جاء من حيث يحتسب الخير قالوا ولذلك كانت الصاعقة من العذاب المستفظة لمجيئها من حيث يتوقع الغيث ومن ثمة اشتد على المتفكرين في كتاب الله تعالى قوله (وبداهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون) قال الفخر الرازي في بعض التأويلات بان المراد امر الله فقوله تعالى (يأتيهم الله) وجاء ربك اخبار عن حال القيمة ثم ذكر هذه الواقعة بعينها في سورة النحل فقال (هل ينظرون الا ان تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك) فصار هذا الحكم مفسرا لذلك المتشابه لان هذه الآيات لما وردت في واقعة واحدة لم يبعد حمل بعضها على بعض ويدل على هذا قوله تعالى بعد (وقضى الامر) ولا شك ان الالف واللام لليهود السابق ولا بد وأن يكون قد جرى ذكر أمر قبل ذلك حتى تكون الالف واللام إشارة اليه وما ذلك الا الذي اضرناه من ان قوله (يأتيهم أمر الله) ومدار الكلام في هذا الباب انه تعالى اذا ذكر فعلا و اضافته الى شيء فان كان ذلك محالا قالوا يجب صرفه الى التأويل كما قاله العلماء في قوله تعالى (يحاربون الله) والمراد يحاربون أوليائه وقال (واسأل القرية) والمراد واسأل أهل القرية فكذا قوله (يأتيهم الله) يأتيهم أمر الله وقوله (وجاء ربك) وجاء أمر ربك وليس فيه الاحذف المضاف واقامة المضاف اليه مقامه وهو مجاز مشهور يقال ضرب الأمير فلانا وصلبه واعطاه والمراد انه أمر بذلك لانه تولى ذلك بنفسه اه ثم قال ووضح عندي من كل ما سلف انا ذكرنا ان قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافة) انما نزلت في حق اليهود وعلى هذا التقدير فقوله (فان ذلتم من بعد

ما جاء تكلم الينبات فاعلموا ان الله عزيز حكيم) يكون خطابا مع اليهود وحيث
 يكون قوله تعالى (هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام والملائكة)
 اخبارا عن اليهود والمعنى لانهم لا يقبلون دينك الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام
 والملائكة الا ترى انهم فعلوا مع موسى مثل ذلك فقالوا (لن تؤمن لك حتى
 نرى الله جهرة) واذا كان هذا اخبارا عن حال اليهود لم يمنع اجراء الآية على
 ظاهرها وذلك لان اليهود كانوا على مذهب التشبيه وكانوا يجوزون على
 الله تعالى المجيء والذهاب وكانوا يقولون انه تجلى لموسى عليه السلام على
 الطور في ظلل من الغمام وطلبوا مثل ذلك في زمان محمد عليه الصلاة والسلام
 وعلى هذا التقدير يكون هذا الكلام اخبارا عن معتقد اليهود القائلين
 بالتشبيه فلا يحتاج حيثنذ الى التأويل ولا الى حمل اللفظ على المجاز والحاصل
 كما قال الفخر الرازي أن المعتبرين من العقلاء يجمعون على انه تعالى منزله
 عن الذهاب والمجيء ويدل عليه وجوه (أحدها) ما ثبت في علم الاصول ان
 كل ما يصح عليه الذهاب والمجيء لا ينفك عن الحركة والسكون وهما
 محدثان وما لا ينفك عن المحدث فهو محدث فيلزم أن كل ما يصح عليه
 المجيء والذهاب يجب أن يكون محدثا مخلوقا والله القديم يستحيل أن يكون
 كذلك (الثاني) ان كل ما يصح عليه الانتقال من مكان الى مكان فهو محدود
 ومنتاه فيكون مختصا بمقدار معين مع أنه كان يجوز في العقل وقوعه على
 مقدار أزيد منه أو أنقص فاخصا به بذلك القدر المعين لا بد وان يكون
 لترجيح مرجح وتخصيص مخصص وكل ما كان كذلك كان فعلا لفاعل
 مختار وكل ما كان كذلك فهو محدث مخلوق فالله القديم الازلي يمتنع أن
 يكون كذلك (الثالث) انا متى جوزنا في الشيء الذي يصح عليه الذهاب
 والمجيء أن يكون الها قديما ازليا فحيثنذ لا يمكننا ان نحكم بتبني الالهية

عن الشمس والقمر وكان بعض الأذكياء يقول الشمس والقمر لا عيب يمنع من إلهيتهما سوى أنهما جسم يجوز عليه الغيبة والحضور فمن جوز الذهاب والمجيء على الله تعالى فلم لا يحكم بالاهية الشمس وما الذي أوجب عليه الحكم بوجود آخر يزعم أنه إله اه (الرابع) أن الله تعالى أخبر عن الخليل عليه الصلاة والسلام أنه طعن في الهية الكواكب والشمس والقمر بقوله (لأحب الآفلين) ولا معنى للأفول إلا الغيبة والحضور فمن جوز الغيبة والحضور على الله تعالى فقد طعن في دليل الخليل عليه السلام وكذب الله تعالى في تصديقه له عليه السلام وما قيل في محالية الأتيان على الله تعالى في هذه الآية يقال في غيرها من الآيات والاحاديث فقوله تعالى (فأتى الله بنيانهم من القواعد فخر عليهم السقف من فوقهم) يفسره قوله (واتاهم العذاب) ويقال في العرف الظاهر إذا سمع بولاية جاثرا تانا فلان بجوره وظلمه ولا شك أن هذا مجاز مشهور وقد قال ابن دقيق العيدان ما كان من المتشابه معناه ظاهرا مفهوما من تخاطب العرب حملناه عليه بلا توقف كقوله تعالى (فأتى الله بنيانهم من القواعد) معناه خرب الله بنيانهم وقال في روح المعاني عند هذه الآية أصل الأتيان المجيء بسهولة وهو مستحيل بظاهره في حقه تعالى ولذلك احتاج بعضهم إلى تقدير مضاف أي أمر الله تعالى يروى ذلك عن قتادة وجعل ذلك في الكشف من قبيل أتى عليه الدهر بمعنى أهلكه وأفناه وحيث لا حاجة إلى تقدير المضاف ثم قال هو والفخر الرازي والكلام تمثيل يعني أن حالهم في تسويتهم المنصوبات والحيل ليكروا بها رسل الله تعالى عليهم الصلاة والسلام وإبطال الله تعالى آياها وجعلها سببا لهلاكهم كحال قوم بنوا بنيانا وعمدوه بالاساطين فأتى ذلك من قبل اساطينه بأن ضعفت فسقط عليهم السقف وهلكوا تحته ووجه التشبيه أن ما نصبوه

وخيلاه سبب التحصن والاستيلاء صار سبب البوار والفناء فالاساطين
بمنزلة المنصوبات وانقلابها عليهم مهلكة كانقلاب تلك الحيل على اصحابها
والبنيان ما كانوا زوروه وروجوا فيه تلك المنصوبات وتواطؤوا عليه من
الرأى المدعم بالمكاييد ويشبه ذلك قولهم من حفر لآخيه جبا وقع فيه
منكبا ويقرب من هذا ما قيل ان المراد احبط الله تعالى أعمالهم وكذلك
قوله تعالى (فاتاهم الله من حيث لم يحتسبوا) معناه فاتهم عذاب الله من
حيث لم يحتسبوا أى لم يظنوا ولم يخطر لهم ببال وهذا المقدر دال عليه
ما بعده من وقوله (قذف في قلوبهم الرعب الخ) وما ذكر من الكلام
عند الآية الاولى كاف في بيان الاتيان لا يحتاج معه الى زياده اه وفي فتح
البارى عند قوله في الحديث السابق فيأتيهم الجبار في غير الصورة التي رأوه
فيها أول مرة وأما نسبة الاتيان الى الله تعالى فقليل هو عبارة عن رؤيتهم
اياه لان العادة ان كل من غاب عن غيره لا تمكنه رؤيته الا بالمجيء
اليه فعبر عن الرؤية بالاتيان مجازا وقيل الاتيان فعل من أفعال الله تعالى
يجب الايمان به مع تنزيهه تعالى عن سمات الحدوث وقيل فيه حذف تقديره
يأتيهم بعض ملائكة الله ورجحه عياض قال ولعل هذا الملك جاءهم في
صورة انكروها لما رأوا فيها من سمة الحدوث الظاهرة على الملك لانه
مخلوق ومن أحسن ما يستدل به عندى على هذه الاسنادات المجازية ما نقله
في فتح البارى عن ابن بطال في حديث ابن عباس في تفسير لا تحرك به لسانك
قال كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يعالج من التنزيل شدة الخ فإنه قال
في قوله تعالى (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه) إضافة الفعل الى الله تعالى والفاعل
له من يأمره بفعله فان القارىء ليكلامه تعالى على النبي صلى الله تعالى عليه

وسلم هو جبريل فقيه يان لكل ما اشكل من كل ما ينسب الى الله تعالى مما لا يليق به فعله من المجي والنزول ونحو ذلك اه هذا آخر الكلام على هذا البحث (البحث السابع في الفرح والضحك والعجب والاستهزاء والصوت) (اما الفرح) فقد جاء منسوبا الى الله تعالى فيما رواه الشيخان عن عبد الله ابن مسعود قال ان المؤمن يرى ذنوبه كأنه قاعد تحت جبل يخاف ان يقع عليه وان الفاجر يرى ذنوبه كذباب مر على أنفه فقال به هكذا قال أبو شهاب بيده فوق أنفه ثم قال لله افرح بتوبة العبد وفي رواية عبده المؤمن من رجل نزل منزلا وبه مهلكة ومعه راحلته عليها طعامه وشرابه فوضع رأسه فنام نومة فاستيقظ وقد ذهبت راحلته حتى اشتد عليه الحر والعطش أو ما شاء الله قال ارجع الى مكاني فرجع فنام نومة ثم رفع رأسه فاذا راحلته عنده زاد مسلم فاخذ بخطامها ثم قال من شدة الفرح اللهم أنت عبدى وأنا ربك اخطأ من شدة الفرح اه فاطلاق الفرح في حق الله تعالى مجاز عن رضاه ولا يجوز ان يعتقد في الله سبحانه وتعالى التأثير الذي يوجد في المخلوقين فان صفات الحق تعالى قديمة لا تحدث له صفة قال الخطابي معنى الحديث ان الله تعالى أَرْضَى بالتوبة وأقبل لها والفرح الذي يتعارفه الناس بينهم غير جائز على الله تعالى وهو كقوله تعالى (كل حزب بما لديهم فرحون) أى راضون وقال ابن فورك الفرح في اللغة السرور ويطلق على البطر ومنه ان الله لا يحب الفرحين وعلى الرضى فان كل من يسر بشيء ويرضى به يقال في حقه فرح به قال ابن العربي كل صفة تقتضى التغير لا يجوز ان يوصف الله بحقيقتها فان ورد شيء من ذلك حمل على معنى يليق به وقد يعبر عن الشيء بـ شيء أو ثمرته الحاصلة عنه فان من فرح بشيء جاد لفاء له بما سال و بذل له ما طلب فعبر عن عطاء البارى و واسع

كرمه بالفرخ وقال ابن أبي جمرة كنى عن احسان الله للتائب وتجاوزه عنه بالفرخ لان عادة الملك اذا فرح بفعل احد ان يبالي في الاحسان اليه وقال القرطبي في المفهم هذا مثل قصد به بيان سرعة قبول الله توبة عبده التائب وانه يقبل عليه بمغفرته ويعامله معاملة من يفرح بعمله ووجه هذا المثل ان العاصي حصل بسبب معصيته في قبضة الشيطان واسره وقد اشرف على الهلاك فاذا لطف الله به ووفقه للتوبة خرج من سوء تلك المعصية وتخلص من اسر الشيطان ومن المهلكة التي اشرف عليها فاقبل الله عليه بمغفرته ورحمته والا فالفرخ الذي هو من صفات المخلوقين محال على الله تعالى لانه اهتزاز وطرب يجده الشخص من نفسه عند ظفركه بغرض يستكمل به نقصانه ويسد به خلته أو يدفع به عن نفسه ضررا أو نقصا وكل ذلك محال على الله تعالى فانه الكامل بذاته الغني بوجوده الذي لا يلحقه نقص ولا قصور ولكن هذا الفرخ له عندنا ثمرة وفائدة وهو الاقبال على الشيء المفروح به واحلاله المحل الاعلى وهذا هو الذي يصح في حقه تعالى فعبر عن ثمرة الفرخ بالفرخ على طريقة العرب من تسمية الشيء باسم ما جاوزه أو كان منه بسبب وهذا القانون جار في جميع ما اطلقه الله تعالى على صفة من الصفات التي لا تليق به وكذا ما ثبت بذلك عن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اه الكلام على الحديث (قوله) ان المؤمن يرى ذنوبه الخ قال ابن أبي جمرة السبب في ذلك ان قلب المؤمن منور فاذا رأى من نفسه ما يخالف ما ينور به قلبه عظم الامر عليه والحكمة في التمثيل بالجبل ان غيره من المهلكات قد يحصل التسبب الى النجاة منه بخلاف الجبل اذا سقط على الشخص لا ينجو منه عادة وان قلب الفاجر مظلم فوقع الذنب خفيف عنده ولهذا تجد من يقع في المعصية اذا وعظ يقول هذا سهل والحاصل ان المؤمن يغلب عليه

الخوف لقوة ما عنده من الايمان فلا يأمن العقوبة بسببها وهذا شأن المؤمن انه دائم الخوف والمراقبة يستصغر عمله الصالح ويخشى من صغير عمله السيء وانما كان كذلك لانه علي يقين من الذنب وليس علي يقين من المغفرة والفاجر قليل المعرفة بالله فلذا قل خوفه وسهل عنده ذنبه فلا يعتقد انه يحصل له بسببه كبير ضرر والحكمة في تشبيه ذنوب الفاجر بالذباب كون الذباب اخف الطير واحقره وهو بما يعاين ويدفع باقل الاشياء وفي ذكر الالف مبالغه في اعتقاده خفة الذنب عنده لان الذباب قل ما ينزل علي الالف وانما يقصد غالبا العين وفي اشارته بيده تأكيد للخفة ايضا لانه بهذا القدر اليسير يدفع ضرره وفي الحديث ان قلة خوف المؤمن ذنوبه وخفتها عليه يدل علي فجوره وفيه ضرب المثل بما يمكن والارشاد الي الحض علي محاسبة النفس واعتبار العلامات الدالة علي بقاء نعمة الايمان وفيه ان الفجور امر قلبي كالايمن وفيه دليل لاهل السنة لانهم لا يكفرون بالذنوب ورد علي الخوارج وغيرهم ممن يكفر بالذنوب وقال ابن بطال يؤخذ منه ان المؤمن ينبغي له ان يكون عظيم الخوف من الله تعالى من كل ذنب صغيرا كان أو كبيرا لان الله تعالى قد يعذب علي القليل ثانه لا يسأل عما يفعل سبحانه وتعالى وقال عياض عند مامر من زيادة مسلم اللهم انت عبدى الخ فيه ان ما قاله الانسان في مثل هذا من الدهش والذهول لا يؤاخذ به وكذا حكايته عنه علي طريق علي وفائدة شرعية لا علي الهزل والمحاكات والعبث وفيه ضرب المثل بما يصل الي الافهام من الامور المحسوسة وتسمية المفازة التي ليس فيها ما يؤكل ولا يشرب مهلكة وفيه ان من ركن الي سوى الله تعالى يقطع به أحوج ما يكون اليه لان الرجل ما نام في الفلاة وحده الا ركونا لما معه من الزاد فلما اعتمد علي ذلك خانه لولا ان الله لطف

به واعاد عليه ضالته قال بعضهم

ومن سره ان لا يرى ما يسوءه ه فلا يتخذ شيئا يخاف له فقدا
وفيه ان فرح البشر وغمهم انما هو على ما جرى به اثر الحكمة من العوائد
ويؤخذ من ذلك ان حزن المذكور انما كان على ذهاب راحلته لخوف الموت
من اجل فقد زاده وفرحه بها انما كان من اجل وجدانه ما فقد مما تنسب
الحياة اليه في العادة وفيه بركة الاستسلام لامر الله تعالى لان المذكور لما ايسر
من وجدان راحلته استسلم للموت فمن الله عليه برضا لته قال ابن ابي جرة (وفيه
جواز سفر المرء وحده) لان الشارع لا يضرب المثل الا بما يجوز ويحمل حديث
النهي على الكراهة جمع بينهما ويظهر من هذا الحديث حكمة النهي قال في الفتح
والحصر مردود وهذه القصة تؤكد النهي اه (قلت) حديث النهي الذي اشار اليه هو
حديث عمرو بن شعيب عن ابيه عن جده مرفوعا الراكب شيطان والراكبان
شيطانان والثلاثة ركب اخرجه اصحاب السنن قال في الفتح وهو حديث حسن
الاسناد وصححه ابن خزيمة والحاكم واخرجه الحاكم من حديث ابي هريرة
وصححه قال قال الطبري هذا الزجر زجر ادب وارشاد لما يخشى على الواحد
من الوحشة والوحدة وليس بحرام فالسائر وحده في فلاة وكذا البائت
في بيت وحده لا يأمن من الاستيحاش لاسيما اذا كان ذا فكرة رديئة
وقلب ضعيف والحق ان الناس يتباينون في ذلك فيحتمل ان يكون الزجر
عن ذلك وقع لحسم المادة فلا يتناول ما اذا وقعت الحاجة لذلك وقيل في
تفسير شيطان أي عاص وقيل في تفسيره أي سفره وحده يحمله عليه
الشيطان أو أشبه الشيطان في فعله وقيل انما كره ذلك لان الواحد لو مات
في سفره ذلك لم يجد من يقوم عليه وكذلك الاثنان اذا ماتا أو احدهما
لم يجد من يعينه بخلاف الثلاثة ففي الغالب تؤمن تلك الحشية وأخرج

البخارى عن ابن عمر عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لو يعلم الناس ما في الوحدة ما أعلم ما سار راكب بليل وحده وأخرج حديث جابر رضى الله تعالى عنه نذب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم الناس يوم الخندق فانتدب الزبير الخ قال ابن المنير السير لمصلحة الحرب اخصى من السفر والخبر ورد في السفر فيؤخذ من حديث جابر جواز السفر منفردا للضرورة والمصلحة التي لا تنتظم الا بالانفراد كما رسال الجاسوس والطليعة والكراهة لما عدى ذلك ويحتمل ان تكون حالة الجواز مقيدة بالحاجة عند الامن وحالة المنع مقيدة بالخوف حيث لا ضرورة اه هذا ما قيل في الفرج وحديثه (واما الضحك والعجب والاستهزاء) فقد جئن فيما اخرج به الشيخان عن أبي هريرة يضحك الله الى رجلين يقتل احدهما الآخر يدخلان الجنة يقاتل هذا في سبيل الله فيقتل ثم يتوب الله على القاتل فيستشهداه وأخرجا ايضا عن ابن مسعود في حديث آخر من يدخل الجنة ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال يقال له ادخل فان لك مثل الدنيا وعشرة امثالها فيقول اتسخر منى أو تضحك منى وانت الملك فلقد رأيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ضحك حتى بدت نواجذه وفي رواية فضحك ابن مسعود فقالوا مم تضحك فقال هكذا فعل رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم من ضحك رب العالمين حين قال الرجل اتستهزى منى قال لا استهزى منك ولكنى على ما أشاء قادر اه وفي حديث الحشر الطويل عندهما عن أبي هريرة في قصة هذا الرجل فيقول يا رب لا تجعلنى أشقى خلقك فلا يزال يدعو حتى يضحك فاذا ضحك منه اذن له بالدخول فيها وأخرج البخارى عن أبي هريرة أنى رجل الى رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال يا رسول الله اصابني الجهد فارسل الى نسائه فلم يجد عندهن شيئا الى

ثم قال ثم غدا الرجل علي رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فقال لقد عجب الله عز وجل او ضحك من فلان وفلانة فانزل الله عز وجل ويؤثرون على انفسهم ولو كان بهم خصاصة واخرجه مسلم بلفظ عجب بغير شك وعند ابن ابى الدنيا في حديث انس ضحك بغير شك واخرج البخاري ايضا عن ابى هريرة عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال عجب الله من قوم يدخلون الجنة في السلاسل واخرج النساء ان الله يعجب من رجلين يقتل احدهما الاخر الفخ فاقول اعلم ان الضحك له معان ترجع الى معنى البيان والظهور وكل من ابدى عن امر كان مستورا قيل قد ضحك يقال ضحكت الارض بالنبات اذا ظهر فيها وانفتق عن زهره كما يقال بكى السماء قال الشاعر

كل يوم باقحوان جديد * تضحك الارض من بكاء السماء
وكذلك الضحك الذي يعتري البشر انما هو انفتاح الفم عن الاسنان وهذا محال على الله تعالى فوجب حمله على معنى ابدى الله تعالى كرمه وفضله قاله ابن الجوزي (وفي فتح الباري) عند حديث يضحك الله الى رجلين المار قال الخطابي الضحك الذي يعتري البشر عند ما يستخفهم الفرح أو الطرب غير جائز على الله تعالى وانما هذا مثل ضرب لهذا الصنيع الذي يحل محل الاعجاب عند البشر فاذا راوه اضحكهم ومعناه الاخبار عن رضى الله تعالى يفعل احدهما وقبوله للاخر ومجازاتها على صنيعها بالجنة مع اختلاف حالها وقد تأول البخاري الضحك في موضع آخر على معنى الرحمة وهو قريب وتأويله على معنى الرضى اقرب والرحمة لازمة عليه فان الضحك يدل على الرضى والقبول قال الكرام يوصفون عند ما يسألهم السائل بالبشر وحسن اللقاء فيكون المعنى في قوله يضحك الله أى يحزل العطاء

فالضحك عبارة عما يظهر عنده من الجود والسخاء والبشر والقبول والاقبال قال الشاعر

غمر الرداء اذا تبسم ضاحكا * علق لضحكته رقاب المال
قال وقد يكون معنى ذلك ان يعجب الله ملائكته ويضحكهم من صنعها وهذا يتخرج على المجاز ومثله في الكلام يكثر وقال ابن الجوزي أكثر السلف يمتنعون من تأويل مثل هذا ويمرونه كما جاء وينبغي ان يراعى في مثل هذا الامر اعتقاد انه لا يشبه صفات الله تعالى صفات المخلوقين ومعنى الامر عدم العلم بالمراد منه مع اعتقاد التنزيه ويدل على ان المراد بالضحك الاقبال بالرضى تعديته بالي تقول ضحك فلان الى فلان اذا توجه اليه طلق الوجه مظهرا للرضى عنه اه (قلت) استعمال الضحك للرضى والقبول في كلام العرب شائع ذائع قال كثير عزة

غمر الرداء اذا تبسم ضاحكا * علق لضحكته رقاب المال
وفي فتح الباري عند قوله في الحديث المارأوتضحك مني وأنت الملك وتفسير الضحك بالرضى لا يتأتى هنا ولكن لما كانت عادة المستهزي ان يضحك من الذي استهزأ به ذكر معه اه (قلت) لم افهم معنى عدم تأنيه بل هو متأت غاية ويوضح ذلك الرواية الاخرى المارة في شأن هذا الرجل بغينه فلا يزال يدعو حتى يضحك فاذا ضحك منه اذن له بالدخول فيها وهذا تاويله بالرضى في غاية الوضوح وقال البيضاوي عند هذا الحديث نسبة الضحك الى الله تعالى مجاز بمعنى الرضى وضحك النبي صلى الله تعالى عليه وسلم على حقيقته وضحك ابن مسعود على سبيل التاسي اه (واما العجب) فقال ابن الجوزي قال العلماء العجب انما يكون من شيء يدهم الانسان بما لا يعلمه فيستعظمه وهو لا يليق بالخالق جل جلاله لكن معناه عظم قدر

ذلك الشيء عند الله تعالى لان المتعجب من الشيء يعظم قدره عنده
وقال ابن الانباري ومعنى عجب ربك زادهما ايمانا واحسانا فعبّر في هذا
الحديث بالعجب عن ذلك وفي الفتح قال الخطابي اطلاق العجب على الله
تعالى محال ومعناه الرضى فكانه قال ان ذلك الصنيع أى صنيع بيت الانصار
مع الضيف حل من الرضى عند الله تعالى حلول العجب عنكم قال وقد
يكون المراد بالعجب هنا ان الله يعجب ملائكته من صنيعهما الدور ما وقع
منهما في العادة اه وقال ابن الجوزي ذكر الخلال في كتاب السنة حديثا
موقوفا ضحك حتى بدت لهواته واضراسة قال وقال المروزي قلت لابي
عبد الله ما تقول في هذا الحديث قال على تقدير صحة الحديث يحتمل
أمرين (احدهما) ان يكون ذلك راجعا الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم
كانه ضحك حين اخبر بضحك الرب جل جلاله حتى بدت لهواته واضراسه
وهذا هو الصحيح لو ثبت الحديث (والثاني) ان يكون تجوزا عن كثرة
الكرم وسعة الرضى كما تجوز بقوله ومن أتاني يمشي أتيته هرولة قال ابن
الجوزي قال القاضي أبو يعلى يعنى المشبه لا يمتنع الاخذ بظاهر الاحاديث
وامرارها على ظواهرها من غير تاويل قال واعجبا قد اثبت لله تعالى صفات
باحاديث آحاد والفاظ لا تصح وقد اثبت الاضراس فما عنده من الاسلام
خبر اه (قلت) قد مر لك قريبا ان الامرار معناه عدم العلم بالمراد مع
اعتقاد التنزيه وهذا المشبه جعل الامرار هو اعتقاد الظاهر الذي هو غاية
التشبيه والتجسيم لان ظاهر ما قيل هو اللهوات والاضراس قاتله الله
ما ألحده (وأما نسبة السخرية وهى الاستهزاء الى الله تعالى) فقد قال في
فتح الباري أنها وقعت في الحديث المار اتسخر منى علي سبيل المقابلة قال
وان لم يذكره في الجانب الآخر لفظا لكنه لما ذكر انه عاهد مرارا وغدر

حل فعله محل المستهزى. وظن ان في قول الله له ادخل الجنة وتردده اليها وظنه انها ملائي لوعا من السخرية به جزاء على فعله فسمي الجزاء على السخرية سخرية (ونقل عياض ان الف اتسخر مني الف النقي) كهي في قوله تعالى (اتهلكنا بما فعل السفهاء منا) على أحد أقوال قال وهو كلام متدل علم مكانه من ربه وبسطه له بالعطاء وجوز عياض ان الرجل قال ذلك وهو غير ضابط لما قال اذ وله عقله من السرور بما لم يخطر بباله ويؤيده انه قال في بعض طرقه عند مسلم لما خلاص من النار لقد اعطاني الله شيئا ما اعطاه احدا من الاولين والآخرين وقال القرطبي في المفهم اكثر وا في تاويله وأشبه ما قيل فيه انه استخفه الفرح وأدهشه فقال ذلك وقيل قال ذلك لكونه خاف ان يجازي على ما كان منه في الدنيا من التساهل في الطاعات وارتكاب المعاصي كفعل الساخرين فكأنه قال اتجازيني على ما كان مني فهو كقوله (سخر الله منهم) وقوله (الله يستهزى بهم) أي ينزل بهم جزاء سخريتهم واستهزائهم اه يعني ان الآيتين وقع فيهما اطلاق السخرية والاستهزاء على الله تعالى على سبيل المشاكلة لوقوعه قبل فيهما في قوله (فيسخرون منهم سخر الله منهم) وقوله (انما نحن مستهزؤن الله يستهزى بهم) (وأما الصوت) فقد أخرج البخاري عن ابن مسعود اذا تكلم الله بالوحي سمع أهل السموات شيئا فاذا فزع عن قلوبهم وسكن الصوت عرفوا انه الحق من ربكم ونادوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهذا أخرجه البخاري معلقا ووصله البيهقي في الاسماء والصفات من طريق أبي معاوية وأخرجه احمد عن أبي معاوية قال في الفتح وقد أخرج من طرق عديدة واغفل أبو الحسن بن الفضل في الجزء الذي جمعه على أحاديث الصوت هذه الطرق كلها واقتصر على طريق البخاري فنقل كلام من تكلم في أبي

٢٧٠ البحث السابع في الفرح والضحك والعجب والاستهزاء والصوت

معاوية واستند الى ان الجرح مقدم على التعديل وفيه نظر لانه ثقة مخرج حديثه في الصحيحين ولم ينفرد به وقد نقل ابن دقيق العيد عن ابن المفضل وكان شيخ والده انه كان يقول فيمن خرج له في الصحيحين هذا جاز القنطرة وقرر ابن دقيق العيد ذلك بان من اتفق الشيخان على التخريج لهم ثبتت عدالتهم بالاتفاق بطريق الاستلزام لاتفاق العلماء على تصحيح ما أخرجاه ومن لازمه عدالة رواته الى ان تبين العلة القادحة بان تكون مفسرة ولا تقبل التاويل اهـ وروي البخاري ايضا عن جابر بن عبد الله عن عبد الله بن انيس قال سمعت النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يقول يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب أنا الملك أنا الديان اهـ وهذا أخرجه البخاري ايضا معلقا وأخرجه موصولا بتمامه في الادب المفرد وأخرجه احمد وأبو يعلى والطبراني وعند ابن مردويه لما نزل جبريل بالوحي فزع أهل السماء لانحطاطه وسمعوا صوت الوحي كاشد ما يكون من صوت الحديد على الصفا فيقولون يا جبريل بم امرت الحديث وأخرج البخاري عن أبي هريرة يبلغ به النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال اذا قضى الله الامر في السماء ضربت الملائكة باجنحتها خضعانا لقوله كانه سلسلة علي صفوان ينفذهم ذلك فاذا فزع عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم قالوا الحق وهو العلي الكبير اهـ قال في الفتح قوله في الحديث فيناديهم بصوت حمله بعض الائمة على مجاز الحذف أي يامر من ينادى واستبعده بعض من أثبت الصوت بان في قوله يسمعه من بعد اشارة الى انه ليس من المخلوقات لانه لم يعمد مثل هذا فيهم وبان الملائكة اذا سمعوه صعقوا واذا سمع بعضهم بعضا لم يصعقوا قال فعلى هذا فصوته صفة من صفات ذاته لا تشبه صوت غيره اذ ليس يوجد شيء من صفاته من صفات المخلوقين

وقال غيره معنى يناديهم يقول وقوله بصوت أى مخلوق غير قائم بذاته
والحكمة فى كونه خارقا لعادة الاصوات المخلوقة المعتادة التى يظهر التفاوت
فى سماعها بين البعيد والقريب هى ان يعلم ان المسموع كلام الله كما ان موسى لما
كلمه الله كان يسمعه من جميع الجهات وقال البيهقى الكلام ما ينطق به
المتكلم وهو مستقر فى نفسه كما جاء فى حديث عمر فى قصة السقيفة المذكورة
فى كتاب الحدود حين قال فيه وكنت زورت فى نفسى مقالة وفى رواية
هيات فى نفسى كلاما قال فسماه كلاما قبل التكلم به قال فان كان المتكلم
ذا مخارج سمع كلامه ذا حروف واصوات وان كان غير ذى مخارج فهو
بخلاف ذلك والبارى عز وجل ليس بذى مخارج فلا يكون كلامه بحروف
واصوات فاذا فهمه السامع تلاه بحروف واصوات ثم ذكر حديث جابر
عن عبد الله بن انيس وقال اختلف الحفاظ فى الاحتجاج بروايات ابن
عقيل لسوء حفظه ولم يثبت لفظ الصوت فى حديث صحيح عن النبى صلى
الله تعالى عليه وسلم غير حديثه قال فان كان ثابتا فانه يرجع الى غيره كما
فى حديث ابن مسعود وحديث ابى هريرة فكون الملائكة يسمعون صوتا
عند حصول الوحي يحتمل ان يكون الصوت للسماء او للملك الآتى
بالوحي او لاجنحة الملائكة واذا احتمل ذلك لم يكن نصا فى المسألة وأشار
فى موضع آخر الى ان الراوى اراد فينادى نداء فعبر عنه بقوله بصوت
هذا حاصل كلام من ينطق الصوت من الأئمة ويلزم منه ان الله لم يسمع
احدا من ملائكته ورسله كلامه بل الهمهم اياه وحاصل الاحتجاج للنفي
الرجوع الى القياس على اصوات المخلوقين لانها التى عهد انها ذات مخارج
ولا يخفى ما فيه اذ الصوت قد يكون من غير مخارج كما ان الرؤية قد تكون
من غير اتصال اشعة كما يأتى ان شاء الله تعالى سلمنا لكن نمنع القياس

المذكور وصفات الخالق لا تقاس على صفات المخلوق واذا ثبت ذكر الصوت بهذه الاحاديث الصحيحة وجب الايمان به ثم اما التفويض وإما التاويل اه هذا ما قال وأخرج البخاري ايضا عن أبي سعيد الخدري رضي الله تعالى عنه قال قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يقول الله يا آدم فيقول ليك وسعديك فينادي بصوت ان الله يامرك ان تخرج من ذريتك بعثا الى النار قال وما بعث النار الخ الحديث الطويل وقع ينادي في رواية الجمهور مضبوطا بكسر الدال وفي رواية بفتحها مبني للمجهول ولا محذور في رواية الجمهور فان قرينة ان الله يامرك تدل ظاهرا على ان المنادي ملك يأمره الله بان ينادي بذلك واختلف أهل الكلام في ان كلام الله تعالى هل هو بحرف وصوت أم لا فقالت المعتزلة لا يكون الكلام الا بحرف وصوت والكلام المنسوب الى الله تعالى قائم بالشجرة وقالت الاشاعرة كلام الله ليس بحرف ولا صوت وأثبتت الكلام النفسى وحقيقته معنى قائم بالنفس وان اختلفت عنه العبارة كالعريّة والعجمية واختلفا لا يدل على اختلاف المعبر عنه والكلام النفسى هو ذلك المعبر عنه وأثبتت الحنابلة ان الله متكلم بحرف وصوت أما الحروف فلتصریح بها في ظاهر القرآن وأما الصوت فمن منع قال ان الصوت هو الهواء المنقطع المسموع من الحنجرة وأجاب من أثبت بان الصوت الموصوف بذلك هو المعهود من الآدميين كالسمع والبصر وصفات الرب بخلاف ذلك فلا يلزم المحذور المذكور مع اعتقاد التنزيه وعدم التشبيه وانه يجوز ان يكون من غير الحنجرة فلا يلزم التشبيه وقد قال عبد الله بن احمد بن حنبل في كتاب السنة سألت أبي عن قوم يقولون لما كلم الله موسى لم يتكلم بصوت فقال لي أبي بل تكلم بصوت هذه الاحاديث تروى كما جاءت وذكر حديث ابن مسعود

وغيره واستدل البخاري في كتاب خلق افعال العباد على ان الله يتكلم كيف شاء وان اصوات العباد مؤلفة حرفا بحرف فيها التطريب بالهمز والترجيع بحديث ام سلمة عن يعلى بن مملك بفتح الميم واللام بينهما ميم ساكنة انه سأل ام سلمة عن قراءة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وصلاته فذكرت الحديث وفيه ونعتت قراءته حرفا حرفا وهذا أخرجه أبو داود والترمذي وغيرهما اه هذا ما قيل في الصوت (وتحرير ما قيل في الكلام وملخصه) هو ما ذكره في الفتح متفرقا وما ذكره غيره وهأنا اجمعه والخصه قال قال البيهقي في كتاب الاعتقاد القرآن كلام الله وكلام الله صفة من صفات ذاته وليس شيء من صفات ذاته مخلوقا ولا محدثا ولا حادثا قال الله تعالى (انما قولنا لشيء اذا اردناه أن نقول له كن فيكون) فلو كان مخلوقا لكان مخلوقا بكن ويستحيل ان يكون قول الله لشيء يقول لانه يوجب قولنا ثانيا وثالثا فيتسلسل وهو فاسد وقال الله تعالى (الرحمن علم القرآن خلق الانسان) نفص القرآن بالتعليم لانه كلامه وصفته وخص الانسان بالخلق لانه خلقه ومصنوعه واولا ذلك لقال خالق القرآن والانسان وقال الله تعالى (وكلم الله موسى تكليما) ولا يجوز أن يكون كلام المتكلم قائما بغيره وقال تعالى (وما كان لبشر ان يكلمه الله الا وحيا) الآية فلو كان لا يوجد الا مخلوقا في شيء مخلوق لم يكن لاشتراط الوجوه المذكورة في الآية معنى لاستواء جميع الخلق في سماعه من غير الله واستدل البخاري على ان قول الله تعالى قديم لذاته قائم بصفاته لم يزل موجودا ولا يزال كلامه لا يشبه المخلوقين بقوله تعالى (حتى اذا فرغ عن قلوبهم قالوا ماذا قال ربكم) الآية اذ فيها انهم اذا ذهب عنهم الفرع قالوا لمن نوقمهم ماذا قال ربكم

فدل ذلك على انهم سمعوا قولاً لم يفهموا معناه من أجل فزعهم فقالوا
 ماذا قال ولم يقولوا ماذا خلق وكذا اجابهم من فوقهم من الملائكة بقولهم
 قالوا الحق والحق احد صفتي الذات التي لا يجوز عليها غيره لانه لا يجوز
 على كلامه الباطل فلو كان خلقاً أو فعلاً لقالوا خلق خلقاً انساناً أو غيره فلما
 وصفوه بما يوصف به الكلام لم يحز ان يكون القول بمعنى التكوين
 وذهبت المعتزلة النافية لكلام الله القائلون انه لا يعقل كلام الا باعضاء
 ولسان والبارى منزه عن ذلك الى انه كناية عن الفعل والتكوين ورد
 البخاري عليهم بما ذكر وقال المريسي منهم في قوله تعالى (انما قولنا لشيء
 اذا اردناه ان نقول له كن فيكون) هو كقول العرب قالت السماء فامطرت
 وقال الجدار هكذا اذا مال فمعنى قوله (اذا اردناه) اذا كونه وتعبه
 أبو عبيد القاسم بن سلام بانه اغلوطة لان القائل اذا قال قالت السماء
 لم يكن كلاماً صحيحاً حتى يقول فامطرت بخلاف من يقول قال الانسان
 فانه يفهم منه انه قال كلاماً فلو لا قوله فامطرت لكان الكلام باطلاً لان
 السماء لا قول لها فبان بما ذكر بطلان قول الجهمية انه مخلوق في غير
 الله ويلزمهم في قولهم ان الله خلق كلاماً في شجرة كلم به موسى ان يكون
 من سمع كلام الله من ملك او نبي افضل في سماع الكلام من موسى ويلزمهم ان
 تكون الشجرة هي المتكلمة بما ذكر الله انه كلم به موسى وهو كقوله (اني انا
 الله لا اله الا انا فاعبدني) وقد انكر الله تعالى قول المشركين ان هذا الا قول
 البشر ولا يعترض بقوله تعالى (انه لقول رسول كريم) لان معناه
 قول تلقاه عن رسول كريم كقوله تعالى (فاجره حتي يسمع كلام الله)
 ولا بقوله (انا جعلناه قرآناً عربياً) لان معناه سميناها قرآناً وهو كقوله (وتجعلون
 رزقكم انكم تكذبون) وقوله (ويجعلون الله ما يكرهون) وقوله (ما يأتهم

من ذكر من ربهم محدث (فالمراد ان تنزيله الينا هو المحدث لا الذكر نفسه وبهذا احتج الامام احمد ثم ساق البيهقي حديث نيار بكسر النون وتخفيف التحتانية ابن مكرم ان ابا بكر قرأ عليهم سورة الروم فقالوا هذا كلامك أو كلام صاحبك قال ليس كلامي ولا كلام صاحبي ولكنه كلام الله وأصل هذا الحديث اخرجه الترمذي مصححا وعن علي بن أبي طالب ما حكمت مخلوقا ما حكمت الا القرآن ومن طريق سفيان بن عيينة سمعت عمرو بن دينار وغيره من مشيختنا يقولون القرآن كلام الله ليس بمخلوق وقال ابن حزم في الملل والنحل اجمع أهل الاسلام على ان الله تعالى كلم موسى وعلى ان القرآن كلام الله وكذا غيره من الكتب المنزلة والصحف ثم اختلفوا فقالت الاشعرية كلام الله صفة ذات لم يزل وليس بمخلوق وهو غير علم الله وليس لله الا كلام واحد وقال احمد ومن تبعه كلام الله هو عليه لم يزل وليس بمخلوق واحتج لاحد بان الدلائل القاطعة قامت على ان الله لا يشبهه شيء من خلقه بوجه من الوجوه فلما كان كلاما غير ناو كان مخلوقا وجب ان يكون كلامه سبحانه وتعالى ليس غيره وليس مخلوقا وأطال في الرد على المخالفين لذلك هكذا قال ابن حزم من ان الامام احمد جاعلا الكلام هو العلم وهذا مخالف لما مر من نقل ابنه عنه انه قال ان الله تعالى تكلم بصوت ولما يأتي عن الحنابلة من كونهم جاعلين كلام الله بحروف واصوات وقال غير ابن حزم اختلفوا فقالت الجهمية والمعتزلة وبعض الزيدية والامامية وبعض الخوارج كلام الله مخلوق خلقه بمشيئته وقدرته في بعض الاجسام كالشجرة حين كلم موسى وحقيقة قولهم ان الله لا يتكلم وان نسب اليه ذلك فبطريق المجاز وقالت المعتزلة يتكلم حقيقة لكن يخلق ذلك الكلام في غيره وقالت الكلالية الكلام صفة واحدة قديمة العين لازمة لذات الله كالحياة وانه لا يتكلم بمشيئته وقدرته وتكليمه

لمن كلمه انما هو خلق ادراك له يسمع به الكلام ونداؤه لموسى لم يزل
 لكنه اسمعه ذلك النداء حين ناجاه ويحكى عن أبي منصور الماتريدي
 من الحنفية نحوه لكن قال خلق صوتا حين ناداه فاسمعه كلامه وزعم
 بعضهم ان هذا هو مراد السلف الذين قالوا ان القرآن ليس بمخلوق واخذ
 بقول ابن كلاب القابسي والاشعري واتباعهما وقالوا اذا كان الكلام
 قديما لعينه لازما لذات الرب وثبت انه ليس بمخلوق فالحروف
 ليست قديمة لانها متعاقبة وما كان مسبوقا بغيره لم يكن قديما والكلام القديم
 معنى قائم لا يتعدد ولا يتجزأ بل هو معنى واحد ان عبر عنه بالعربية فهو
 قرآن أو بالعبرانية فهو توراة مثلا وذهب بعض الخنابلة وغيرهم الى ان
 القرآن العربي كلام الله وكذا التوراة وان الله لم يزل متكلم اذا شاء وانه
 تكلم بحروف القرآن واسمع من شاء من الملائكة والانبياء صوته وقالوا
 ان هذه الحروف والاصوات قديمة العين لازمة الذات ليست متعاقبة بل
 لم تزل قائمة بذاته مقترنة لا تسبق والتعاقب انما يكون في حق المخلوق بخلاف
 الخالق وذهب اكثر هؤلاء الى ان الاصوات والحروف هي المسموعة
 من القارئين وأبى ذلك كثير منهم فقالوا ليست هي المسموعة من القارئين
 وذهب بعضهم الى انه متكلم بالقرآن العربي بمشيئته وقدرته بالحروف
 والاصوات القائمة بذاته وهو غير مخلوق لكنه في الازل لم يتكلم لامتناع
 وجود الحادث في الازل فكلامه حادث لا يحدث وذهبت الكرامية الى
 انه حادث في ذاته ومحدث وذكر الفخر الرازي في المطالب العالية ان قول
 من قال انه تعالى متكلم بكلام يقوم بذاته وبمشيئته واختياره هو اصح
 الاقوال نقلا وعملا والمنقول عن السلف ترك الخوض في ذلك والتعمق
 فيه والاقصاء على القول بان القرآن كلام الله وانه غير مخلوق ثم ان العلماء

تكلموا على الفرق بين التلاوة والتملؤ واطنبوا في ذلك وآتى البخارى في صحيحه بآيات واحاديث راداً بها على من لم يفرق بين التلاوة والتملؤ (وهذه المسألة هي المشهورة بمسألة اللفظ) ويقال لاصحابها اللفظية واشتد انكار الامام احمد ومن تبعه على من قال لفظي بالقرآن مخلوق ويقال ان اول من قاله الحسين بن علي الكرايسي أحد اصحاب الامام الشافعي الناقلين لكتابه القديم فلما بلغ ذلك احمد بدعه وهجره ثم قال بذلك داود ابن علي الاصبهاني رأس الظاهرية وهو يومئذ بنيسابور فانكر عليه اسحاق ابن راهويه وبلغ ذلك احمد ولما قدم بغداد لم يأذن له في الدخول عليه وقال تقى الدين السبكي ينبغي ان يحمل كلام احمد في تبديعه لمن قال هذا القول على أنه اراد أن الخوض في هذه المسألة بدعة اذ لم يخض فيها المصطفى صلى الله تعالى عليه وسلم ولا اصحابه رضى الله تعالى عنهم ولم يرد أن الاصوات والحروف غير مخلوقة لانه يتحاشى عن هذا وجمع ابن ابي حاتم اسماء من اطلق على اللفظية انهم جهمية فبلغوا عددا كثيرا من الائمة والذي يحصل من كلام المحققين منهم انهم ارادوا حسم المادة صوتا للقرآن ان يوصف بكونه مخلوقا واذا حقق الامر عليهم لم يفصح أحد منهم بان حركة لسانه اذا قرأ قديمة وقال البيهقي في كتاب الاسماء والصفات مذهب السلف والخلف من أهل الحديث والسنة ان القرآن كلام الله وهو صفة من صفات ذاته وأما التلاوة فهم على طريقتين منهم من فرق بين التلاوة والتملؤ ومنهم من أحب ترك القول فيه وأما ما نقل عن احمد بن حنبل انه سوى بينهما فانما اراد حسم المادة لئلا يتذرع أحد الى القول بتخلق القرآن ثم أسند من طريقين الى احمد انه انكر على من نقل عنه انه قال لفظي بالقرآن غير مخلوق وعلي من قال لفظي بالقرآن مخلوق وقال القرآن كيف تصرف

غير مخلوق فاخذ بظاهر هذا الثاني من لم يفهم مراده وهو مبين في الاول وكذا نقل عن محمد بن اسلم الطوسي انه قال الصوت من المصوت كلام الله وهي عبارة رديئة لم يرد ظاهرها وانما اراد نفي كون المتلو مخلوقا ووقع نحو ذلك لمحمد بن خزيمة امام الاثمة ثم رجع وقد املى تليذه ابو بكر الضبي أحد الاثمة اعتقاده بحضرته فقال ابن خزيمة اعتقاده كذا وفيما املى لم يزل الله متكلا ولا مثل لكلامه لانه نفي المثل عن صفاته كما نفي المثل عن ذاته ونفي النفاذ عن كلامه كما نفي الهلاك عن نفسه فقال (لنفد البحر قبل ان تنفذ كلمات ربي) وقال (كل شيء هالك الا وجهه) فاستصوب ذلك ابن خزيمة ورضيه وقال غيره ظن بعضهم أن البخاري خالف أحمد وليس كذلك بل من تدبر كلامه لم يجد فيه خلافا معنويا لكن العالم من شأنه اذا ابتلى في رد بدعة يكون أكثر كلامه في ردها دون ما يقابلها فلما ابتلى أحمد بمن يقول القرآن مخلوق كان أكثر كلامه في الرد عليهم حتى بالغ فانكر على من يتوقف ولا يقول مخلوق ولا غير مخلوق وعلى من قال لفظي بالقرآن مخلوق لئلا يتذرع بذلك من يقول القرآن بلفظي مخلوق مع أن الفرق بينهما لا يخفى عليه ولكنه قد يخفى على البعض واما البخاري فابتلى بمن يقول اصوات العباد غير مخلوقة حتى بالغ بعضهم فقال والمداد والورق بعد الكتابة فكان أكثر كلامه في الرد عليهم وبالغ في الاستدلال بان افعال العباد مخلوقة بالآيات والاحايث واطنب في ذلك حتى نسب الى انه من اللفظية مع ان قول من قال ان الذي يسمع من القاري هو الصوت القديم لا يعرف عن السلف ولا قاله احمد ولا ائمة اصحابه وانما سبب نسبة احمد لذلك قوله من قال لفظي بالقرآن مخلوق جهمي فظنوا انه سوى بين اللفظ والصوت ولم ينقل عن احمد في الصوت ما نقل عنه في اللفظ بل

صرح في مواضع بان الصوت المسموع من القارىء هو صوت القارىء ويثريده
حديث زينوا القرآن بأصواتكم والفرق بينهما ان اللفظ يضاف الى المتكلم
به ابتداء فيقال عن من روى الحديث بلفظه هذا لفظه ولمن رواه بغير لفظه
هذا معناه ولفظه كذا ولا يقال في شيء من ذلك هذا صوته قال قرآن كلام
الله لفظه ومعناه ليس هو كلام غيره وأما قوله تعالى (انه لقول رسول كريم)
واختلف هل المراد جبريل أو الرسول عليهما الصلاة والسلام فالمراد
به التبليغ لان جبريل مبلغ عن الله تعالى الى رسوله والرسول صلى الله
تعالى عليه وسلم مبلغ للناس ولم ينقل عن احمد قط ان فعل العبد قديم ولا
صوته وانما انكر اطلاق اللفظ وصرح البخارى بان اصوات العباد مخلوقة
وان احمد لا يخالف ذلك فقال في خالق افعال العباد ما يدعونه عن احمد
ليس الكثير منه بالبين ولكنهم لم يفهموا مراده ومذهبه والمعروف عن
احمد واهل العلم ان كلام الله تعالى غير مخلوق وما سواه مخلوق لكنهم
كرهوا التنقيب عن الاشياء الغامضة وتجنبوا الخوض فيها والتنازع الا
ما بينه الرسول عليه الصلاة والسلام ثم نقل عن بعض اهل عصره انه قال القرآن
بالفاظنا والفاظنا بالقرآن شيء واحد فالتلاوة هي المتأو والقراءة هي المقرو
قال ف قيل له ان التلاوة هي فعل التالى فقال ظننتهما مصدرين قال ف قيل له
ارسل الى من كتب عنك ما قلت فاسترده فقال كيف وقد مضى وقال
ابن المنير عند قول البخارى باب قول الله تعالى (وأسرؤا قولكم أو أجهروا
به) الخ اشار البخارى بالترجمة الى ان تلاوة الخلق تبصفت بالسرا والجهر
ويستلزم ان تكون مخلوقة وقد قال البخارى في كتاب خلق افعال العباد
بعد ان ذكر عدة احاديث دالة على ذلك فبين النبي صلى الله تعالى
عليه وسلم ان اصوات الخلق وقرائهم ودراسهم وتعليمهم والسننهم

مختلفة بعضها احسن وأزين وأحلي وأصوت وأرتل والحن وأعلي وأخفضر
وأغض وأخشع وأجهر وأخفى وأمد وأقصر والين من بعض اه وقال
ابن المنير بعد هذا ايضا دلت احاديث الباب على ان القراءة فعل القارىء
وانها تسمى تغنيا وهذا هو الحق اعتقادا لا اطلاقا حذرا من الابهام وفرارا
من الابتداع بمخالفة السلف في الاطلاق وقد ثبت عن البخارى انه قال
من نقل عنى انى قلت لفظى بالقرآن مخلوق فقد كذب وانما قلت ان
افعال العباد مخلوقة اه وقال اللقاني لا يجوز ان يقال القرآن مخلوق لما فيه
من ايهام خلق المعنى القائم بالذات الا فى مقام التعليم والبيان فيجوز
ان يقال ان المؤلف من الاصوات والحروف مخلوق وذكر السعد عن
المشايخ انه ينبغي ان يقال القرآن كلام الله غير مخلوق ولا يقال القرآن
غير مخلوق لئلا يسبق الى الفهم ان المؤلف من الاصوات والحروف قديم
كما ذهب اليه الحنابلة جهلا أو عنادا وقد كان السلف يمنعون ان يقال
القرآن مخلوق ولو اريد به اللفظ المنزل للاعجاز دفعا لابهام خلق المعنى
القائم بالذات العلية وقد سأل رجل الامام مالكا رضى الله تعالى عنه عن
من يقول القرآن مخلوق فامر بقتله فقال السائل انما حكيت عن غيرى
فقال انما سمعناه منك وهذا زجر وتغليظ بدليل انه لم ينفذ قتله وقد ذكر
الله الانسان فى ثمانية وعشرين موضعا من كتابه وقال انه مخلوق وذكر
القرآن فى اربعة وخمسين موضعا ولم يقل انه مخلوق ولما جمع بينهما فى الذكر
نبه على ذلك فقال (الرحمن علم القرآن خلق الانسان) ثم اعلم ان كلام
الله تعالى كما يطلق على النفسى الازلى القائم بذاته تعالى يطلق ايضا على
العبارات الدالة عليه المسموعة لنا كالتوراة والانجيل ومنه (فاجره حتى
يسمع كلام الله) ويطلق ايضا على نقوش الكتابة الدالة عليه كقول

عائشة ما بين دقتي المصحف كلام الله وعلى المحفوظ في الصدور من الالفاظ المتخيلة كما يقال حفظت كلام الله ومنه قوله تعالى (بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا العلم) ويطلق القرآن بالاعتبارات الاربعة كما يأتي تفصيله والقديم من ذلك انما هو المعنى القائم بالذات العلية ومحصل ما نقل عن اهل الكلام في هذه المسألة ستة أقوال (الاول) قول الاشعرية ان القرآن كلام الله غير مخلوق مكتوب في المصاحف محفوظ في الصدور مقروء باللسنة المخامرة وقولهم انه منزله عن الحروف والاصوات فمرادهم الكلام النفسى القائم بالذات المقدسة فهو من الصفات الموجودة القديمة وأما الحروف فان كانت حركات ادوات كاللسان والشفتين فهى عراض وان كانت كتابة فهى اجسام وقيام الاعراض والاجسام بذات الله تعالى محال ويلزم من أثبت ذلك أن يقول بخلق القرآن وهو يأتى ذلك ويفر منه فالجاء ذلك بعضهم الى ادعاء قدم الحروف كما يأتى عن السالمية ومنهم من التزم قيام ذلك بذاته كالحشوية والكرامية فعندنا معاشر الاشاعرة كلام الله تعالى صفة قائمة بذاته تعالى ليست من جنس الحروف والاصوات منافية للسكوت والاقالة قاله ابن كير ان أخذنا من العقائد النسفية قال وفي قوله صفة رد على المعتزلة القائلين بانه متكلم بكلام ليس صفة له ويأتى ان شاء الله تعالى تقرير مذهبهم وبطلانه وفي قوله ليس من جنس الحروف والاصوات رد على الحنابلة والكرامية القائلين بان كلامه عرض من جنس الحروف والاصوات ومع ذلك فهو قديم وهو جهل أو عناد اذ الضرورة قاضية بأن الحروف والاصوات حادثة مشروط حدوث بعضها بانقضاء البعض يمتنع التكلم بحرف منها دون انقضاء ما قبله (قلت) وهذا الاعتراض والرد انما يتوجه على الحنابلة لو كانوا قائلين بان الحروف فى حقه تعالى

متعاقبة وهم يقولون انها في حقه تعالى مقترنة لا متعاقبة كما مر عنهم وكان
يأني وقالوا ان التعاقب انما هو في حق المخلوق لا في حق الخالق ثم قال وفيه
ايضا رد على الحشوية القائلين ان كلامه حروف واصوات حادثة والتزموا
بحلول الحوادث في الذات العلية واذا كان كلامه تعالى بغير حرف
ولا صوت ولا اعراب ولا لحن ولا تقديم فيه ولا تاخير فهو معنى نفسي
ومثله ثابت في الشاهد فان كل من يامر وينهى ويخبر يجرد من نفسه معنى
ثم يدل عليه بالعبارة أو الكتابة أو الإشارة وهو غير العلم لان الانسان
قد يخبر بها لا يعلمه بل يعلم خلافة وغير الارادة لانه قد يامر بها لا يريد
كمن امر عبده قصد الى اظهار عصيانه والى الكلام النفسي أشار الاخطل
حيث قال

ان الكلام لفي الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا
وقال عمر زورت في نفسي كلاما كما مرو كثيرا ما تقول لصاحبك ان في
نفسى كلاما اريد ان اذكره لك (وقوله) منافية للسكوت والآفة السكوت ترك
التكلم مع القدرة عليه والآفة عدم مطاوعة الالات اما بحسب الفطرة كما في
الحرس أو بحسب ضعفها وعدم بلوغها حد القوة كما في الطفولية فان قيل السكوت
والحرس والضعف انما تنافي الكلام اللفظي لا النفسي والذي هو صفة
قديمة هو النفس قلنا المراد بالسكوت والافات النفسان بان لا يريد في نفسه
التكلم أو لا يقدر عليه فالكلام لفظي ونفسي وضده كذلك فان قيل
الكلام النفسي القديم الذي هو صفة الله تعالى هل يجوز ان يسمع قيل
ذهب الاشعري رحمه الله تعالى الى جواز ذلك وقال انه المسموع لموسى
عليه الصلاة والسلام قال كما عقل رؤية ما ليس جسما ولا لونا فليعقل سماع
ما ليس صوتا والى هذا ذهب صاحب الرسالة ابن ابي زيد حيث قال كلم

الله موسى بكلامه الذي هو صفة ذاته لا خاق من خلقه واختار هذا المذهب الغزالي وعليه مشي السنوسي في شرح الكبرى حيث قال ليس معنى (كلم الله موسى تكليما) أنه ابتداء الكلام له بعد أن كان ساكتا ولا أنه انقطع كلامه بعد ما كلمه تعالى الله عن ذلك وإنما معناه أنه تعالى بفضله رفع المانع عن موسى وخلق له سمعا وقواه حتى أدرك به كلامه القديم ثم منعه ورده إلى ما كان عليه قبل سماع كلامه وهذا معنى كلامه لاهل الجنة أيضا ومنع الاستاذ أبو اسحاق الاسفرائيني سماع ما ليس بصوت واختاره أبو منصور الماتريدي وقواه ابن الهمام في المسامرة فعند هؤلاء سمع سيدنا موسى عليه السلام صوتا دالا على كلام الله تعالى النفسى القديم وقد روى أن سيدنا موسى عليه السلام كان يسمع ذلك الكلام من كل جهة على خلاف العادة قال في شرح الصغرى وقد روى أن سيدنا موسى عليه السلام كان يسد أذنيه بعد رجوعه من المناجاة لئلا يسمع كلام الناس فيموت من شدة قبحه ووحشة حقيقته بالنسبة إلى كلام الله تعالى القديم المثال حتى تطول المدة وينسيه الله لذة ذلك السماع وقال عبد الرحمن بن معاوية إنما كلم الله تعالى موسى بقدر ما يطيق فغشيه النور فمكث أربعين يوما لا يراه أحد إلا مات من نور رب العالمين وكان يلبس على وجهه برقا خشية أن يموت من يراه فقالت امرأته امتعنى بنظرة منك فرفع البرقع فاصابها مثل شعاع الشمس فوضعت يدها على وجهها وخرت لله ساجدة وقال وهب بن منبه ما قرب موسى امرأة منذ كلم ربه وقال عروة بن رويم قالت امرأة موسى انى ايم منك منذ أربعين سنة فان قلت هل سماع الكلام القديم الا إلى فى الدنيا بلا واسطة مختص بموسى فالجواب لا وان اختص بالكليم لان وجه التسمية لا يجب اطراده فقد شاركه المصطفى ليلة الاسراء كما اقتصر

عليه العراقي في الفية السير اذ قال

ثم دنا حتى راي الاله ه بعينه مخاطبا شفاها

بفتح طاء مخاطبا كما ان الصحيح ان موسى عليه السلام لم تقع له رؤية
وانها خاصة بالمصطفى عليه الصلاة والسلام ليلة الاسراء علي ما عليه ابن
عباس وكثير من الصحابة خلافا لعائشة ومن معها في منعها وقوعها وعلي
ما لابن عباس مشي في المراصد اذ قال

ثم الذي قد صححوا في الرؤية ه ان ربنا اختص بها نبيه

واما ما روى ان السبعين الذين اختارهم موسى سمعوا كلام الله وشهدوا
بذلك فلا يلزم منه ان الله كلمهم وان سمعوا كلامه لان الانسان قد يسمع
كلام من لا يكلمه قاله الفاكهاني اه (القول الثاني) قول المعتزلة ومن
وافقهم كالجهمية وبعض الزيدية والامامية وبعض الخوارج فقد قالوا ان
الله تعالى متكلم بكلام ليس صفة له وانما اوجد الحروف والاصوات
في محالها أو اشكال الكتابة في اللوح المحفوظ وان لم يقرأ على اختلاف
بينهم واذكروا الكلام النفسي وقالوا ان معنى كلم الله موسى انه خلق
في شجرة اصواتا وحروفا سمع منها ما اراد الله ان يوصله اليه وما قالوه
ظاهر الفساد فان لم يقم به ماخذ الاشتقاق كالكلام لا يصح بالضرورة
وصفه بالمشتق كالتكلم وان اوجد ذلك الماخذ في غيره فان المتحرك من
قامت به الحركة لا من اوجدها والله تعالى لا يوصف بالاعراض المخلوقة
له كالسواد واليباض تعالى عن ذلك وقد مر الرد عليهم فيما قالوه من ان
الله خلق الكلام في الشجرة بانه يلزم على كلامهم ان يكون من سمع
كلام الله من ملك أو نبي أفضل في سماع الكلام من موسى وان تكون
الشجرة هي المتكلمة بما ذكر الله انه كلم به موسى وهو (انني انا الله لا اله الا

أنا فاعبدني) وقد قال الله تعالى (وكلم الله موسى تكليماً) قال الأئمة هذه الآية أقوى
 ما ورد في الرد على المعتزلة قال النحاس أجمع النحويون على أن الفعل
 إذا أكد بالمصدر لم يكن مجازاً فإذا قال تكليماً وجب أن يكون كلاماً على
 الحقيقة التي تعقل وأجاب بعضهم بأنه كلام على الحقيقة ولكن محل
 الخلاف هل سمعه موسى من الله حقيقة أو من الشجرة فالتأكيد رفع المجاز
 عن كونه غير كلام أما المتكلم به فمسكوت عنه ورد بأنه لا بد من مراعاة
 المتحدث عنه فهو لرفع المجاز عن النسبة لأنه قد نسب الكلام فيها إلى الله
 تعالى فهو المتكلم حقيقة ويؤكد قوله في سورة الاعراف (إني اصطفتك
 على الناس برسالتى وبكلامى) وأجمع السلف والخلف من أهل السنة وغيرهم
 على أن كلم هنا من الكلام ونقل في الكشف عن بدع بعض التفاسير
 أنه من الكلم بمعنى الجرح وهو مردود بالاجماع المذكور اهـ (قلت) وأى
 معنى لكونه من الكلم أي يمكن أن يفهم بأن الله جرح موسى جرحاً فينقل
 من الأكرام إلى الأذى فهذا كلام لا يصدر من ذى عقل اهـ واحتج القائلون
 بمخلوقية القرآن بآيتين الأولى قوله تعالى (أنا جعلناه قرآناً عربياً) قالوا هي حجة
 في أن القرآن مخلوق لأن المجهول له مخلوق فناقضهم أحمد بقوله تعالى (فلا تجعلوا الله
 أنداداً) وذكر ابن أبي حاتم في الرد على الجهمية أن أحمد رد عليهم بقوله
 تعالى (فجعلهم كمصفاً ما كؤل) فليس المعنى فخلقهم ومثله احتجاج محمد
 بن أسلم الطوسي بقوله تعالى (وقوم نوح لما كذبوا الرسل أغرقناهم وجعلناهم
 للناس آية) قال فخلقهم بعد أن أغرقهم وعن إسحاق بن راهويه أنه احتج
 عليهم بقوله تعالى (وجعلوا لله شركاء الجن) وعن نعيم بن حماد أنه احتج
 عليهم بقوله تعالى (جعلوا القرآن عضين) وعن عبد العزيز بن يحيى المسكى
 في مناظرته لبشر المربى حين قال له إن قوله تعالى (أنا جعلناه قرآناً

عربيا) نصر في أنه مخلوق فناقضه بقوله تعالى (وقد جعلتم الله عليكم كفيلا)
وقوله تعالى (لا تجعلوا دعاء الرسول بينكم كدعاء بعضكم بعضا) وحاصل
ذلك ان الجعل جاء في القرآن وفي لغة العرب لمعان متعددة قال الراغب
جعل لفظ عام في الافعال كلها ويتصرف على خمسة أوجه (الاول) صار
نحو جعل زيد يقول (الثاني) أوجد نحو قوله تعالى (وجعل الظلمات
والنور) (الثالث) اخراج شيء من شيء كقوله تعالى (وجعل لكم من
ازواجكم بنين) (الرابع) تصيير شيء على حالة مخصوصة كقوله تعالى
(جعل لكم الارض فراشا) (الخامس) الحكم بالشيء على الشيء فمثال
ما كان منه حقا قوله تعالى (انا رادوه اليك وجاعلوه من المرسلين) ومثال
ما كان منه باطلا قوله تعالى (وجعلوا لله بما ذرأ من الحرث والانعام نصيبا)
وأثبت بعضهم (سادسا) وهو الوصف ومثل بقوله تعالى (وقد جعلتم الله
عليكم كفيلا) ويأتي للدعاء والنداء والاعتقاد ويحتمل الثلاثة قوله تعالى
(فلا تجعلوا لله أندادا) اهـ والآية الثانية قوله تعالى (وما يأتهم من ذكر
من ربهم محدث) فقد احتجوا بها على أن القرآن مخلوق واحتج بها
أهل الظاهر على ان القرآن يجوز وصفه بأنه محدث ولا يجوز وصفه بأنه
مخلوق وقال ابن بطال ان هذا هو غرض البخاري في اتيانه بالآية وقوله
بعدها وان حدثه لا يشبه حدث المخلوقين وما ناسبه للبخاري من انه غرضه
لا يرضاه ولا يقول به فان البخاري يعلم ان محدثا ومنشئا ومخترا ومخلوقا
الفاظ مترادفة على معني واحد فاذا لم يحز وصف كلامه القائم بذاته تعالى
بأنه مخلوق لم يحز وصفه بأنه محدث لقيام الدليل على ترادف تلك الالفاظ
واذا كان الامر كذلك فالذكر الموصوف في الآية بأنه محدث هو الرسول
لان الله تعالى قد سماه ذكرا في قوله (قد انزل الله اليكم ذكرا رسولا)

فيكون المعنى ما ياتيهم من رسول محدث ويحتمل ان يكون المراد بالذكر هنا وعظ الرسول اياهم وتحذيره من المعاصي فسماه ذكرا واضافه اذ هو فاعله ومقدر رسوله على اكتسابه وقال بعضهم في هذه الآية مرجع الاحداث الا الاتيان لا الى الذكر القديم لان نزول القرآن على رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم كان شيئا بعد شيء فكان نزوله يحدث حيناً بعد حين كما ان العالم يعلم ما لا يعلمه الجاهل فاذا علمه الجاهل حدث عنده العلم ولم يكن احداثه عند التعلم احداث عين العلم وقال الكرماني صفات الله سلبية ووجودية وازدافية فالاولى هي التنزيهات والثانية هي القديمة والثالثة الخلق والرزق وهي حادثة ولا يلزم من حدوثها تغير في ذات الله تعالى ولا في صفاته الوجودية كما ان تعلق العلم وتعلق القدرة بالمعلومات والمقدورات حادث وكذا جميع الصفات الفعلية فاذا تقرر ذلك فالانزال حادث والمنزل قديم وتعلق القدرة حادث والقدرة قديمة فالمدكور وهو القرآن قديم والذكر حادث وقال ابن المنير يحتمل ان يحمل لفظ محدث على الحديث فمعنى ذكر محدث أي متحدث به وأخرج ابن ابي حاتم عن هشام بن عبيد الله الرازي ان رجلا من الجهمية احتج لزعمه أن القرآن مخلوق بهذه الآية فقال له هشام محدث الينا محدث الى العباد وقال نعيم بن حماد محدث عند الخلق لا عند الله قال وانما المراد انه محدث عند رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم عليه بعد ان كان لا يعلمه اما الله تعالى فلم يزل عالما وقال في موضع آخر كلام الله تعالى ليس بمحدث لانه لم يزل متكلماً لانه كان لا يتكلم حتي أحدث كلاماً لنفسه فمن زعم ذلك فقد شبه الله بمخلقه لان الخلق كانوا لا يتكلمون حتي أحدث لهم كلاماً فتكلموا به وقال الراغب المحدث ما أوجد بعد ان لم يكن وذلك اما في ذاته أو احداثه عند من حصل

عنده ويقال لكل ما قرب عهده حدث فعلا كان أو مقالا وقال غيره في قوله تعالى (لعل الله يحدث بعد ذلك أمرا) وقوله (لعلهم يتقون أو يحدث لهم ذكرا) المعنى يحدث عندهم ما لم يكونوا يعلمونه فهو نظير الآية الأولى. ونقل الهروي عن حرب الكرماني سألت اسحاق بن راهويه عن قوله تعالى (ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث) فقال قديم من رب العزة محدث إلى الأرض وقال ابن التين احتج من قال بخلق بهذه الآية قالوا والمحدث هو المخلوق والجواب أن لفظ الذكر في القرآن يتصرف على وجوه الذكر بمعنى العلم ومنه فاسألوا أهل الذكر والذكر بمعنى العظة ومنه ص والقرآن ذي الذكر والذكر بمعنى الصلاة ومنه (فاسمعوا إلى ذكر الله) والذكر بمعنى الشرف (وانه لذكر لك ولقومك) ورفعنا لك ذكرك قال فإذا كان الذكر يتصرف إلى هذه الأوجه وهي كلها محدثة كان حمله على أحداها أولى ولأنه لم يقل ما يأتيهم من ذكر من ربهم إلا كان محدثا ونحن لا ننكر أن يكون من الذكر ما هو محدث كما قلنا وقال الداودي الذكر في هذه الآية هو القرآن وهو محدث عندنا وهو من صفاته تعالى ولم يزل سبحانه وتعالى بجميع صفاته قال ابن التين وهذا من الداودي عظيم واستدل له يرد عليه فانه إذا كان لم يزل بجميع صفاته وهو قديم فكيف تكون صفته محدثة وهو لم يزل بها إلا أن يريد أن المحدث غير المخلوق كما يقول البلخي ومن تبعه وهو ظاهر قول البخاري حيث قال وإن حدثه لا يشبه حدث المخلوقين فثبت أنه محدث اه قال في الفتح وما استعظمه من كلام الداودي هو بحسب ما تخيله والافالذي يظهر أن مراد الداودي أن القرآن هو الكلام القديم الذي هو من صفات الله تعالى وهو غير محدث وإنما يطلق بالمحدث بالنسبة إلى أنزاله إلى المكلفين وبالنسبة إلى قراءتهم له وأقراءتهم

غيرهم وهذا هو مراد البخاري وقد قال في كتاب خلق أفعال العباد قال أبو
عبيد القاسم بن سلام احتج هؤلاء الجهمية بآيات وليس فيما احتجوا به
أشد بأسا من ثلاث آيات قوله (وخلق كل شيء فقدره تقديرا ، وإنا المسيح
عيسى بن مريم رسول الله وكلته ، وما يأتهم من ذكر من ربهم محدث)
قالوا ان قلتم ان القرآن لا شيء كفرتم وان قلتم ان المسيح كلمة الله فقد
أقررتم انه خلق وان قلتم ليس بمحدث رددتم القرآن قال أبو عبيد أما
قوله (وخلق كل شيء) فقد قال في آية أخرى (إنا قولنا شيء اذا اردناه
أن نقول له كن فيكون) فاخبر ان خلقه بقوله وأول خلقه هو من الشيء
الذي قال (وخلق كل شيء) وقد اخبر انه خلقه بقوله فذل علي أن كلامه
قبل خلقه (وأما المسيح) فالمراد أن الله خلقه بكلمته لا انه هو الكلمة لقوله
القاها الى مريم ولم يقل القاه ويدل عليه قوله تعالى (ان مثل عيسى عند الله
كمثل آدم خلقه من تراب ثم قال له كن) وأما الآية الثالثة فانما حدث القرآن
عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وأصحابه لما علمه ما لم يعلم قال البخاري
والقرآن كلام الله غير مخلوق ثم ساق الكلام علي ذلك الى ان سمعت
عبيد الله بن سعيد يقول سمعت يحيى بن سعيد القطان يقول ما زلت اسمع
أصحابنا يقولون ان أفعال العباد مخلوقة قال البخاري حركاتهم وأصواتهم
وأكسابهم وكتابتهم مخلوقة فأما القرآن المتلو المبين المثبت في المصاحف
المسطور المكتوب الموعى في القلوب فهو كلام الله ليس بخلق وقال
ابن راهويه وأما الاوعية فمن يشك في خلقها قال البخاري فالمداد والورق
ونحوه خلق وأنت تكتب الله فالله في ذاته هو الخالق وخطك من فعلك
وهو خلق لان كل شيء دون الله هو بصنعه ثم ساق حديث حذيفة رفعه

ان الله يصنع كل صانع وصنعتة وهو حديث صحيح اه ثم قال السعد لم يتوارد اثبات من قال بمخلوقية القرآن ونفينا المخلوقية على محل واحد لان نفينا المخلوقية مبنى على اثبات الكلام النفسى واثباتهم المخلوقية مبنى على نفهم الكلام النفسى فتحن لا نقول بقدم الالفاظ والحروف بل بقدم النفسى القائم بذاته تعالى فالقرآن ان اريد به الكلام النفسى فغير مخلوق وان اريد به الالفاظ فلا نطلق انه مخلوق الا عند البيان لافى كل مقام لثلا يذهب الوهم الى القائم بالذات العلية وهم لا يقولون بحدوث كلام نفسى اذ لم يثبتوه اصلا فلم يبق عندهم اطلاق القرآن الاعلى الالفاظ وهى حادثة فاطلقوا أن القرآن حادث اذ لا محذور عندهم ولا ايهام ودليلنا اجماع الامة وتواتر النقل عن الانبياء عليهم الصلاة والسلام انه تعالى متكلم ولا معنى له سوى انه متصف بالكلام ولا خالق له ويمتنع قيام اللفظ الحادث بذاته فيتعين النفسى القديم وأما استدلالهم على المخلوقية فان القرآن متصف بها هو من صفات المخلوق وسماه الحدوث من التأليف والانزال وكونه عرييا مسموعا فصيحيا معجزا الى غير ذلك فانما يقوم حجة على الحنابلة لا علينا لانا قائلون بحدوث النظم وانا نفينا المخلوقية عن المعنى القديم ومن أقوى شبه المعتزلة قولهم انكم متفقون على ان القرآن اسم لما نقل اليه بين دفتى المصحف تواترا وهذا يستلزم كونه مكتوبا فى المصحف مقروءا بالالسن مسموعا بالاذان محفوظا فى الصدور وهذا سماء الحدوث بالضرورة أجاب ائمتنا بان اعترافنا بانه مكتوب فى المصحف محفوظ فى الصدور مقروء بالالسن مسموع بالاذان لا يستلزم حلولة فيها بل هو معنى قديم بلفظ ويسمع بالنظم الدال عليه ويحفظ بالالفاظ المتخيلة فى الذهن ويكتب بأشكال الحروف الدالة عليه كما يقال النار جوهر محرق

والاصوات والتلاوة فاذا كانوا على هذا المعتقد والمذهب فلم أدروجه
 تعصب العلماء غير احمد بن حنبل القائل ان الحروف والاصوات قديمة غير
 مخلوقة فغيره ممن هو قائل بان الحروف والاصوات مخلوقة وهو
 الاكثر لم لا يصرح بذلك ويبينه للخلفاء وقد مر عنهم ان اطلاق المخلوقية
 عليه غير جائز الا في مقام البيان والتعليم وهذا هو مقام البيان والتعليم فلم
 يؤذون انفسهم ويقتلوننا ولا يصرحون بما هو الحق عندهم واما الامام
 احمد فمعدور في تعصبه لقوله بان الحروف قديمة مع انه قد مر عنه أنه
 ما قال ذلك الا سدا للذريعة لا حقيقة عنده وان كان الخلفاء قائلين بقول
 المعتزلة نافين لثبوت الكلام النفسي كان من حقهم ان يكون امتحانهم
 للناس في نفي الكلام النفسي لا في خلق القرءان لانه قد مر لك أن نفينا
 معاشر أهل السنة لمخلوقية القرءان واثبات المعتزلة لها لم يتواردا على محل
 واحد فيكون خلاص العلماء من محتهم بان يقولوا لهم انما نفينا المخلوقية
 عن المعنى القديم القائم بالذات العلية ولا أظن ان خلفاء بني العباس يقولون
 بان المعنى القائم بالذات العلية مخلوق ولا يتصور عقلا كونه مخاوقا واذا
 كانوا نافين الكلام النفسي كان جوابهم ان يقولوا للعلماء لا تقولوا
 ان لله كلاما نفسيا فما فهمت هذه المحنة الشديدة لاي شيء مع امكان التخاص
 منها من كل وجه وبالله تعالى التوفيق اه (القول الثالث) من الاقوال
 الستة قول الكلاية انه قديم قائم بذات الرب ليس بحروف ولا اصوات
 والموجود بين الناس عبارة عنه لا عينه وهذا القول قدمر في أول التكلم
 على الكلام باطول من هذا وأوضح ومر هناك من أخذ به من علماء السنة
 وهو قريب من قول الجمهور من أهل السنة لولا انهم قائلون بان المعنى
 القديم لا يسمع وان معنى التكليم خلق ادراك للكلم بفتح اللام يسمع

به الكلام وعلى كل حال قولهم قريب أو موافق للاشاعة اهـ (القول
الرابع) قول السالمية انه حروف وأصوات قديمة الاعمين وهو عين
هذه الحروف المكتوبة والاصوات المسموعة فالتزموا قدم الحروف
مخافة ان يقولوا بخلق القرآن كما مر (والخامس) قول الكرامية انه
محدث لا مخلوق ووافقهم أهل الظاهر وقدم الرد عليهم وعلى ما استدلوا
به (السادس) مانص عليه احمد في كتاب الرد على الجهمية فانه قال كلام
الله غير مخلوق ولم يزل يتكلم اذا شاء وافترق اصحابه فرقتين منهم من
قال هو لازم لذاته والحروف والاصوات مقترنة لامتعاقبة ويسمع كلامه
من شاء واكثرهم قال انه متكلم بما شاء متى شاء وانه نادى موسى عليه
السلام حين كلمه ولم يكن ناداه من قبل وقدم قول الخبابة في أول الكلام
وبالجملة فمن شدة اللبس في هذه المسألة كثر نهى السلف عن الخوض فيها
واكتفوا باعتقاد ان القرآن كلام الله غير مخلوق ولم يزيدوا على ذلك شيئا
وهو اسلم الاقوال وقد استوفيت الكلام فيها ولم يبق من مباحثها الا ما
تكلم عليه العلماء واختلفوا فيه من مدلول القرآن الكريم ما هو فقل
مدلوله المعنى القديم القائم بذاته تعالى واختار الشيخ السكتاني انها وضعية
بناء منه على ما ذكره ابن الحاجب في مختصره الاصل من ان الكلام
النفسى نسبة بين مفردين قائمة بنفس المتكلم وحيث في مدلول حمل
القرآن ورد بانه لا يصح ان يكون الكلام القديم هو النسبة لامور منها
ان النسب امور اعتبارية لا وجود لها في الخارج والكلام القديم معنى
وجودى متحقق في الخارج كسائر صفات المعاني ومنها ان النسب المدلول
عليها بحمل القرآن كثيرة جدا ومتغيرة تغيرا حقيقيا بينا وكلام الله القديم
صفة واحدة لا تعدد فيها عند أهل الحق كسائر المعاني ومنها ان كونه نسبة
يقتضى التغير أى بتغير الطرفين وكلام الله تعالى قديم لا يلحقه التغير

وتأول ابن زكري كلام ابن الحاجب بان فيه تقدير مضاف أى ذو نسبة
يعنى ان الكلام القديم ليس هو نفس النسبة بل هو صفة معنى متعلق
بالنسبة لا عينها فمعنى ذو نسبة أى صاحب تعلق بالنسب وعند المتقدمين
ان القرآن دال على المعنى القديم والمراد بتلك الدلالة عندهم الدلالة
العقلية الالتزامية العرفية لان جميع العقلاء لا يضيفون الكلام اللفظي
الا لمن له كلام نفسى دون من ليس له ذلك كدلالة اسقنى الماء على ان
المتكلم به مقتضى فى نفسه الماء ومتحدث فى ضميره بذلك وليس خاليا عن
التحدث خلوا الجمادات وما قالوه غير مناف لما قاله القرأني من ان مدلول القرآن
منه القديم كمدلول الله لا اله الا هو والحادث كمدلول ان فرعون علا فى الارض
ومستحيل كاتخذ الرحمن ولدا لان كلامهم محمول على الدلالة العقلية كما مرو كلامه
محمول على الدلالة الوضعية اللفظية وبحث الفاسى فى كون دلالة اسقنى
الماء عقليا قائلا انما ذلك عند نفى الاسباب المقتضية لعدم القصد من
نوم وشبهه قال واما دلالة عبارة القرآن على الصفة القديمة فقد يلتزم
كونه عقليا اى قطعيا وان كان على لزومه نظريا او نقول هو بالنسبة للمؤمن
الممارس لعلم ذلك صار ضروريا عنده والحق فى مدلول القرآن ما حققه
شهاب الدين العبادي وغيره من ان مدلول القرآن ليس هو الصفة القائمة
بذاته تعالى بل مدلوله بعض متعلقات الصفة القديمة كما ان غيره من
الكتب السماوية كذلك وحينئذ يظهر أن مدلول القرآن غير مدلول
الانجيل وهكذا ضرورة ان المتعلقات المدلولة للقرآن غير المدلولة لغيره
فان فيه من الاحكام ما ليس فى غيره وما ينافى الاحكام التى فى غيره
فالمعنى القديم ليس مدلول القرآن بل هما دالان اجتماعا فى الدلالة على
معانى القرآن وزاد المعنى القديم بمدلولات لا تنهاى لانه متعلق بجميع

الواجبات والجائزات والمستحيلات كالعلم ولذا قال تعالى (قل لو كان البحر مدادا لكلمات ربي) الآية وقال (ولو أن ما في الأرض من شجرة أقلام) الآية فكلماته متعلقات كلامه وهي معلوماته وهي غير متناهية وماء البحر وأقلام الشجر متناهية والمتناهي لا ينفى بغير المتناهي قطعا فقد علمت أن مدلول القرآن هو المتعلقات المنقسمة إلى أمر ونهي وخبر وحيث قد تسمية القرآن بكلام الله تعالى أما حقيقة لكونه منزلا من الله تعالى ليس من تأليف الخلق ولا داخلا تحت كسبهم فتكون اضافته إليه من إضافة المخلوق للخالق تشريفا كما يقال للجنة دار الله لأن بناءها ليس من عمل المخلوقين ولا هي من نوع بنائهم المكتسب لهم وأما مجاز لكونه قصدت به الدلالة على بعض مدلول الصفة القديمة كما يقال للكلام المترجم به عن كلام السلطان والله المثل الأعلى هذا كلام السلطان وبما تقول للبحر في القرآن عن الأنبياء وأعمهم الأعجمين هذا كلامهم مع أنه ليس هو كلامهم بل جعل ترجمة عن كلامهم وعلاقة هذا المجاز ترادف الدالين على مدلول واحد لأن مدلوله بعض مدلول كلام الله اه وبهذا تعلم أن قول الأئمة أن تسمية القرآن بكلام الله من باب تسمية الدال باسم المدلول على حذف مضاف أي باسم دال المدلول وبعبارة من باب تسمية الدال باسم ما يحاكيه في الدلالة اه (فان قيل) الكلام الازلي صفة واحدة لا تكثر فيها كسائر صفات المعاني وهو يتنوع إلى أمر ونهي وخبر وغير ذلك ولا يعقل خلوه عن هذا (فالجواب) أن هذه الأقسام أنواع اعتبارية حاصلة بحسب المتعلقات المختلفة فلا يتكرر الكلام في نفسه بكثرة متعلقاته كما لا يتكرر العلم وغيره بكثرة متعلقاتهما (فمن حيث تعلقه بشيء على وجه الاقتضاء لفعله يسمى أمرا أو لتركه يسمى نهيا أو على وجه الإعلام به يسمى

خبرا) وعلى هذا القياس ولكن اختلف هل هذه الانواع الاعتبارية
أزلية وان لم يكن فيه مأمور ولا منهي ولا مخبر لان الله عالم بانه سيوجد
فيما لا يزال فهو منزل منزلة الوجود فيه وعليه الاكثر أو انما يتنوع الكلام
الى هذه الانواع فيما لا يزال عند وجود من تتعلق به فيكون التنوع
حادثا مع قدم المشترك بين تلك الانواع لانها ليست انواعا حقيقة وعليه
عبد الله بن سعيد بن كلاب كرم الله وجهه أحد أئمة السنة قبل الأشعرى وإلى هذه
المسألة أشار ابن بون في قصيدته الميمية بقوله

وصحح للمعنى التعلق بما متى ٥ الى الذات ينظر فيه بالمنع يحكم
ولا غرو أن يدري لمعنى تعلق ٥ بمسموع سمع مبتدا ومتعم
الخ (ثم اعلم ان أكثر العلماء يعتقدون أن الفاظ القرآن محدثة ومدلوله
قديم مطلقا والحق ان في ذلك تفصيلا) وهو ان مدلول القرآن قسمان
مفرد وهو قسمان أيضا ما يرجع الى ذات الله تعالى وصفاته كمدلول الله
العظيم السميع البصير وهذا قديم وما لا يرجع الى ما ذكر وهو محدث
كمدلول فرعون وهامان والارض والجبال والسموات وغير ذلك واسنادات
وهي قسمان أيضا حكايات وإنشاءات فالاسنادات التي هي الانشاءات
كلها قديمة سواء كانت مدلول لا للفظ الخبر أو للفظ الامر أو النهي أو غيره
اذ هي قائمة بذاته تعالى وهي في نفسها صفة واحدة ترجع الى الكلام وتعددتها
انما هو بحسب متعلقاتها ويستثنى من الانشاءات الانشاء الواقعة من
الحادث المحكى فانه حادث نحو قول نوح (رب لا تذر) لانه اسناد حسن من
حادث فهو حادث والمدلولات التي هي حكايات قسمان حكاية عن الله
تعالى وحكاية عن غيره (فالاول) نحو (وإذ قلنا للبلائكة اسجدوا لآدم)
والحكايات والمحكى في هذا قديمان أي الاسناد الواقع فيها قديم (والثاني)

نحو قوله تعالى (وقال نوح رب لا تذر) الآية والحكاية في هذا قديمة
أى الاسناد الواقع فيها قديم لانها خبر الله عن المحكى وأما المحكى فهو محدث
أى الاسناد الواقع فيه محدث فانه اسناد محدث واسناد المحدث محدث
بخلاف الاسناد فى الاول فانه وقع من الله تعالى فهو قديم فقد بان ان
الفاظ القرآن محدثة ومدلولاتها فيها التفصيل وهو تلخيص جليل قل من
يحيط به ذكره القرافى اه وما وقع فى هذا المقام من التعبير بالحكاية وقع
لكثير من أهل العلم وانكره الامام ابن عباد قائلا ما يقع فى كلام الائمة
من قولهم حكى الله عن فلان كذا ليس بصواب عندي لان كلام الله تعالى
صفة من صفاته وصفاته تعالى قديمة فاذا سمعت الله تعالى يقول كلاما
عن موسى عليه الصلاة والسلام مثلا أو عن فرعون أو عن امة من الامم
لا يقال حكى عنهم كذا لان الحكاية تؤذن بتأخرها عن المحكى وانما
يقال فى مثل هذا أخبر الله تعالى أو أنبا أو كلاما معناه هذا مما لا يؤم
حدوثا اه (قلت) ما انكره ابن عباد يمكن أن يحجب عنه بان صفة الله
القديمة هى المعنى القائم بذاته لا النظم المعجز الذى هو الموصوف بالحكاية
فانه غير قديم وقد مر قريبا ان الحكايات الواردة فى القرآن منها ما هو
حادث ومر ايضا عن ابن كلاب أن تنوع الكلام الى الانواع المذكورة
من خبر وأمر ونهى حادث فيكون على هذا تعبير الائمة بالحكاية عن ما جاء
فى النظم المعجز غير مناف للشريعة والله تعالى اعلم اه (ومما هو مناسب
أن يذكر هنا مسألة التكوين) وهى مشهورة بين المتكلمين وقد ترجم لها
البخارى بقوله باب ما جاء فى تخليق السموات والارض وغيرها من
الخلائق وهو فعل الرب تبارك وتعالى وأمره فالرب بصفاته وفعله وأمره
وهو الخالق المكون غير مخلوق وما كان بفعله وأمره وتخليقه وتكوينه

فهو مفعول ومخلوق ومكون اه فقالت القدرية الافاعيل كلها من البشر
وقالت الجبرية الافاعيل كلها من الله وقالت الجهمية الفعل والمفعول واحد
ولذلك قالوا كن مخلوق وقال الساف التخليق فعل الله وافاعيلنا مخلوقة
ففعل الله صفة الله والمفعول من سواه من المخلوقات واختلف الخلف
في هذه المسألة المسماة بالكوين واصلها انهم اختلفوا هل صفة الفعل قديمة
او حادثة فقال جمع من الخلف منهم أبو حنيفة هي قديمة وقال آخرون
منهم ابن كلاب والاشعري هي حادثة لئلا يلزم أن يكون المخلوق قديما
وأجاب الاول بانه يوجد في الازل صفة الخلق ولا مخلوق فأجاب الاشعري
بانه لا يكون خالق ولا مخلوق كما لا يكون ضارب ولا مضروب فالزموه
حدوث صفات فيلزم حلول الحوادث بالله فأجاب بان هذه الصفات
لا تحدث في الذات شيئا جديدا فتعقبوه بانه يلزم ان لا يسمى في الازل
خالقا ولا رازقا وكلام الله قديم وقد ثبت فيه انه الخالق الرازق فانفصل
بعض الاشعرية بان اطلاق ذلك انها هو بطريق المجاز والمراد بعدم التسمية
عدمها بطريق الحقيقة ولم يرتض هذا بعضهم بل قال وهو المنقول عن
الاشعري نفسه ان الاسامي جارية مجرى الاعلام والعلم ليس بحقيقة
ولا مجاز في اللغة وأما في الشرع فلفظ الخالق الرازق صادق عليه تعالى
بالحقيقة الشرعية والبحث انها هو فيها لا في الحقيقة اللغوية فالزموه بتجويز
اطلاق اسم الفاعل على من لم يقم به الفعل فأجاب ان الاطلاق هنا
شرعي لا لغوي اه قال في الفتح وتصرف البخاري في هذا الموضع يقتضي
موافقة القول الاول والصائر اليه يسلم من الوقوع في مسألة حوادث
لا أول لها اه (قلت) ما اجيب به عن الايراد على الاشاعرة ليس بمقتنع
والجواب الحق هو ان اسماء الله تعالى معانيها قديمة موصوف بها جل

جلاله في الازل لكن الاسماء المتعلقة بالايجاد كخالق والرازق والمحيي والمميت لها تعلقات منها ما هو قديم ومنها ما هو حادث كما هو في كتب الاصول فالقديم هو التعلق المعنوي ويرادفه الصلاحى والحادث التعلق التنجيزى ويرادفه الالزامى والتعلق الاعلامى وهو ما كان الامر فيه للمكلف بالفعل قبل دخول وقته على وجه الاعلام وهو حادث ايضا فاذا علمت هذا علمت ان تعلق الخالق والرازق بالرزق والخلق تعلق معنوى فهو متصف بالخالقية والرازقية اتصافا ازليا وعند ارادة الايجاد بالفعل تكون الخالقية والرازقية تنجيزية فلا اعتراض على الاشعرى في كون صفة الفعل حادثة مع اتصافه تعالى بالخالقية ازلا اتصافا صلاحيا اه ثم قال في الفتح قال ابن بطال غرض البخارى بيان ان جميع السموات والارض وما بينهما مخلوق لقيام دلائل الحدوث عليها ولقيام البرهان على انه لا خالق غير الله تعالى وبطلان قول من يقول ان الطبائع خالقة أو الافلاك أو النور أو الظلمة أو العرش فلما فسد جميع هذه المقالات لقيام الدليل على حدوث ذلك كله وافتقاره الى محدث لاستحالة وجود محدث لا محدث له وكتاب الله شاهد بذلك فانستدل بآية خلق السموات والارض على وحدانيته وقدرته وانه الخلاق العظيم وانه خلاق سائر المخلوقات لا تنفاه الحوادث عنه الدالة على حدوث من تقوم به وان ذاته وصفاته غير مخلوقة والقرآن صفة له فهو غير مخلوق ولزم من ذلك ان كل ما سواه كان عن أمره وفعله وتكوينه وكل ذلك مخلوق له قال في الفتح ولم يعرج على ما أشار له البخارى فالحمد لله على ذلك اه

(البحث الثامن)

(في النزول والصعود والعروج والفوقية والايين والادناء والكنف)

استحالة المعية بالذات وما يظاهرها من متشابه الصفات ٣٠١

(أما النزول) فقد جاء منسوبا الى الله تعالى فيما أخرجه الشيخان عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال ينزل ربنا تبارك وتعالى كل ليلة الى سماء الدنيا حين يبقى ثلث الليل الآخر فيقول من يدعوني فأستجيب له من يسألني فأعطيه من يستغفرني فأغفر له اه قال في الفتح استدل بهذا الحديث من أثبت الجهة وقال هي جهة العلو وأنكر ذلك الجمهور لان القول بذلك يفضي الى التحيز تعالى الله عن ذلك وقد اختلف في معنى النزول على أقوال فمنهم من حمله على ظاهره وهم المشبهة ومنهم من أنكر صحة الاحاديث الواردة في ذلك جملة وهم الخوارج والمعتزلة وهو مكابرة والعجب انهم أولوا ما في القرآن من نحو ذلك وأنكروا ما في الحديث إما جهلا وإما عنادا ومنهم من فوض فيه مؤمنا به على طريق الاجمال منزها الله تعالى عن الكيفية والتشبيه ومنهم من أوله على وجه يليق به تعالى مستعمل في كلام العرب صارفا له عن ظاهره المستحيل على الله تعالى الواجب تنزيهه عنه لان النزول انتقال من مكان الى مكان يفتقر الى ثلاثة اجسام عال هو مكان لساكنه وجسم سافل وجسم منتقل وهذا لا يجوز على الله تعالى فأوله بعض العلماء بان معناه يقرب برحمته وقد ذكر تعالى أشياء بالنزول لا يراد بها النزول قطعا فقال تعالى (وانزلنا الحديد فيه بأس شديد) ومعدنه في الارض وقال تعالى (وانزل لكم من الانعام ثمانية أزواج) والمراد بالانزال فيها الظهور والخلق قال ابن الجوزي من لم يعرف نزول الجمل كيف يتكلم في الجمل وكون المراد بهما الانزال على حقيقته لا يلتفت اليه لضعفه وقال ابن العربي حكى عن المبتدعة رد هذه الاحاديث وعن السلف امرارها وعن قوم تأويلها وبه أقول فاما قوله ينزل فهو راجع الى افعاله لا الى ذاته بل ذلك عبارة عن ملكه الذي ينزل

بأمره ونهيه والنزول كما يكون في الاجسام يكون في المعاني فان حملته في الحديث على الحسى فتلك صفة المبعوث بذلك وان حملته على المعنوى بمعنى أنه لم يفعل ثم فعل فيسمى ذلك نزولا عن مرتبة الى مرتبة والحاصل أنه تأوله بوجهين اما بان المعنى ينزل أمره أو الملك بأمره واما بانه استعارة بمعنى التلطف بالداعين والابجاة لهم ونحوه وقال ابن العربي ايضا في العواصم قوله ينزل ربنا كل ليلة الى سماء الدنيا فان الحركة والانتقال وان كانا محالا عليه عقلا فانه يازمهم على محالهم أن يكون محالا عليه يعنى المشبهين فانهم قد قالوا أنه أكبر من العرش بمقدار يسير كما يأتي في بحث الاستواء فكيف ينزل الى السماء وهو أكبر من جميعها ولم يفهموا أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم انما خاطب بذلك العرب الفصحاء اللسن وقد ثبت في اللغة ان النزول على الوجهين نزول حركة ونزول احسان وبركة فان من اعطاك قد نزل اليك الى درجة النيل المحبوبة عندك عن درجة المنع المكروهة كما انه نزل في وده لك عن حال البغضاء والاعراض عنك وهو نزول حقيقة في بابه كما أن نزول المرء عن الجبل الى السفح حقيقة في بابه الا ترى الى قول عنتره

ولقد نزلت فلا تظني غيره هـ منى بمنزلة المحب المكرم
وقال عمر رضى الله تعالى عنه في الاسلام ما ينزل بعبد مسلم من منزل
شدة الخ وهو معنوى لا حركة فيه ولا انتقال وفائدته في الحديث هي ان
الكريم اذا حل بموضع ونزل بأرض ظهرت فيها أفعاله وانتشرت بركته
وبدت آثاره فما بث الله من رحمته من السماء الدنيا على الخلق في تلك
الساعة عبر عنه بالنزول فيه وهو عربية صحيحة وقد حكى أبو بكر بن فورك
أن بعض المشايخ ضبط الحديث بضم أوله على حذف المفعول أي ينزل

ملكا ويقويه مارواه النسائي عن أبي هريرة وأبي سعيد أن الله يمهل حتى يمضي شطر الليل ثم يأمر مناديا يقول هل من داع فيستجاب له الحديث وفي حديث عثمان بن أبي العاص ينادى مناد هل من داع يستجاب له الحديث قال القرطبي وبهذا يرتفع الاشكال ولا يعكر عليه ما في رواية رفاة الجهنى ينزل الله الى السماء الدنيا يقول لا يسأل عن عبادي غيري لانه ليس في ذلك ما يدفع التأويل المذكور (قالت) قدم في الكلام على الاتيان ما قاله ابن بطال في أن قوله تعالى (فاذا قرأناه فاتبع قرآنه) فيه بيان لكل ما أشكل من كل فعل ينسب الى الله تعالى مما لا يليق به فعله من المجىء والنزول ونحو ذلك لان الفعل في الآية اسند الى الله تعالى والفاعل له من يأمر بفعله اه وقال البيضاوي ولما ثبت بالقواطع أنه سبحانه منزّه عن الجسمية والتحيز امتنع عليه النزول على معنى الانتقال من موضع الى موضع اخفض منه فالمراد نور رحمته أى ينتقل من مقتضى صفة الجلال التى تقتضى الغضب والانتقام الى صفة الكرم التى تقتضى الرأفة والرحمة اه وأول ابن حزم النزول بانه فعل يفعله الله تعالى فى سماء الدنيا كالفتح لقبول الدعاء وان تلك الساعة من مكان الاجابة وهو معهود فى اللغة تقول نزلت عن حقي لفلان بمعنى وهبته له قال والدليل على أنه صفة فعل تعليقه بوقت محدود ومن لم يزل لا يتعلّق بالزمان فصح أنه فعل حادث اه وقال ابن العربى فى العواصم مجيبا للمشبهين فيقال لهم على ما تقولون أنه يفرح ويمشى ويمرض ويهرول ويأتى وينزل فهل يجوع ويعطش ويمشى ويمرض ويحتاج ويعرى فان قالوا لا قلنا فقد قال عبدى مرضت فلم تعدنى جعلت فلم تطعمنى عطشت فلم تسقنى وفى رواية استكسيتك فلم تكسنى فيقول وكيف يكون ذلك وأنت رب العالمين يقول كان ذلك

بعبدى فلان ولو فعلت به ذلك لو جدتني عنده في حديث طويل هذا معناه
فان قالوا لا نقول بهذه لانها آفات وهذه صفات قلنا لهم بل هي جوارح
وأدوات وهي كلها نقص وآفات فان هذه الجوارح كلها انما وضعت للعبد
جبله لنقصه يتوصل ويتوصل بها الى قصده ومن له الحول والقوة وانما هو
اذا اراد شيئا قال له كن فيكون فلا آلة عنده ولا جارحة فكما اضاف
هذه الالفاظ الجوارحية عندنا الى نفسه كذلك اضاف البيت والدار اليه
فهل بيته الذي هو الكعبة على قدره أو اكبر منه وهل يدخله أم لا وداره
هل يسكنها أو يدخلها الارض كلها لله والمساجد لله والكعبة بيت الله
والجنة دار الله واذا اراد الله أن يشرف بيتا أو دارا أو آدم أو عيسى
قال انه منه وله ويده كان والى جنبه يقعه وعلى عرشه ينزله معه وكل
ملك له ورجله ويده وذراعه وساعده ولا سيما اذا تصرف في طاعته الا ترى
الى قوله في الحديث الذي روitem فساعد الله أشد وموساه أحد فجعل له
ساعدا وموسى والاضافة واحدة والكل صحيح المعنى حق اه ثم قال
والاحاديث الصحيحة في هذا الباب علي ثلاث مراتب (الاولى) ماورد
من الالفاظ كمال محض ليس للآفات والنقائص فيه حظ فهذا يجب اعتقاده
(الثانية) ماورد وهو نقص محض فهذا ليس لله فيه نصيب فلا يضاف اليه
الا وهو محجوب عنها في المعنى ضرورة كقوله عبدى مرضت فلم تعدني
وما أشبهه (الثالثة) ما يكون كمالا ولكنه يوهم تشبيها فاما الذي ورد كمالا
محضا كالوحدانية والعلم والقدرة والارادة والحياة والسمع والبصر والاحاطة
والتقدير والتدبير وعدم المثل والنظير فلا كلام فيه ولا توقف وأما الذي
ورد بالآفات المحضة والنقائص كقوله (من ذا الذي يقرض الله قرضا
حسنا) وقوله (جمعت فلم تطعمني) فقد علم المحفوظون والمفروضون والعالم

والجاهل أن ذلك كناية وأنه واسطة عن تتعلق به هذه التماثل ولكن
أضافها إلى نفسه الكريمة المقدسة تكريما لوليه وتشريفا واستلطا فاللغوب
وتليينا وهذا أيها العاقلون تنبيه لكم على ما ورد من الالفاظ المحتملة فانه
ذكر الالفاظ الكاملة المعاني السالبة فوجبت وذكر الالفاظ الناقصة والمعاني
الدنية فنزه عنها قطعاً فاذا وجدت الالفاظ المحتملة التي تكون للكمال بوجه
والتقصان بوجه وجب على كل مؤمن حصيف أن يجعله كناية عن المعاني
التي تجوز عليه وينفي عنه مالا يجوز عليه ومثل ما قيل في قوله : جعت فلم
تطعمني من ان الاضافة فيه تكريمة وتشريفا لوليه قيل في قوله عليه الصلاة
والسلام ان الصدقة تقع في كف الرحمن فقد قالوا عبر بها عن كف
المسكين تكريمة له حتى لقد قال بعضهم أن قوله اليد العليا خير من اليد السفلى
المراد باليد العليا يد السائل المعطى الاخذ لهذا المعنى وأضافها إليه تكريمة
كما قال ناقة الله وأمثال ذلك اه قال ابن العربي وكان أبو يعلى الحنبلي البغدادي
وهو المشبه يقول أنه يلتزم في صفة الباري كل شيء الا اللحية والفرج
فانظروا ثبتكم الله تعالى الى هذا المفترى على الشريعة في جنب الله تعالى
ويقال له فأين التزام الظاهر وأين صفات المعاني من العلم والقدرة والارادة
والكلام والحياة والسمع والبصر واذا ثبتت الجوارح الظاهرة فأين الباطنة
من القلب ونحوه فان قال هذه صفات نقص يقال له تكون صفات كمال
بان يذهب عنها الالام والذات والقاذورات كما ذكر تعالى من صفات
أهل الجنة وكما فعلتم من الجوارح الظاهرة فليحمد الله تعالى من عصمة
الله تعالى من هذه البدعة فمن استطاع التأويل وفهم المعنى فيها ونعمت
ومن قصر نظره التزم الايمان ونفى التشبيه واعتقد تقديس الرب عن

الآفات والنظير ولا تصفوه الا بها صح ولا تنسبوا اليه الا ما ثبت فأنتم
تعلمون أنه لا يقبل على أحد من الخلق الا العدل فكيف تقبلون على ربكم
من لم تعرف عينه ولم تثبت عداله فيضاف اليه ويحكم به عليه والاحاديث
الصحيحة في هذا الباب على ثلاث مراتب الخ مامر قريبا ولنرجع الى اتمام
الكلام على حديث النزول فاقول قال في الفتح وقد عقد شيخ الاسلام
أبو اسماعيل الهروي وهو من المبالغين في الاثبات حتى طعن فيه بعضهم
بسبب ذلك في كتابه الفاروق بابا لحديث النزول هذا وأورده من طرق
كثيرة ثم ذكره من طرق زعم انها لا تقبل التأويل مثل حديث عطاء مولى
ام ضيبة عن أبي هريرة بلفظ اذا ذهب ثلث الليل وذكر الحديث وزاد فيه
فلا يزال بها حتى يطلع الفجر فيقول هل من داع فيستجاب له أخرجه
النسائي وابن خزيمة في صحيحه وهو من رواية محمد بن اسحاق وفيه اختلاف
وحديث ابن مسعود وفيه فاذا طلع الفجر صعد الى العرش أخرجه ابن
خزيمة وهو من رواية ابراهيم الهجري وفيه مقال وعن ابن مسعود قال جاء
رجل من بني سليم الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فقال علمني فذكر الحديث
وفيه فاذا انفجر الفجر صعد وهو من رواية عون بن عبد الله بن عتبة
ابن مسعود عن عم أبيه ولم يسمع منه ومن حديث عبادة بن الصامت
وفي آخره ثم يعلمو ربنا على كرسيه وهو من رواية اسحاق بن يحيى عن
عبادة ولم يسمع منه ومن حديث جابر وفيه ثم يعلمو ربنا الى السماء العليا
الى كرسيه وهو من رواية محمد بن اسماعيل الجعفرى عن عبد الله بن سلمة
ابن أسلم وفيهما مقال ومن حديث أبي الخطاب أنه سأل النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم عن الوتر فذكر الوتر وفي آخره حتى اذا طلع الفجر ارتفع وهو
من رواية ثوير بن أبي فاختة وهو ضعيف فهذه الطرق كلها ضعيفة وعلى

ثبوتها لا يقبل قوله انها لا تقبل التأويل فان حصلها ذكر الصعود بعد النزول
كما قبل النزول التأويل لا يمتنع قبول الصعود التأويل والتسليم أسلم وقد
اجاد هو في قوله في آخر كتابه فإشار الي ما ورد من الصفات وكلها من
التقريب لا من التمثيل وفي مذاهب العرب سعة يقولون أمر بين كالشمس
وجواد كالريح وحق كالنهار ولا تريد تحقيق الاشتباه وانما تريد تحقيق
الاثبات والتقريب للافهام فقد علم من عقل ان الماء أبعد الاشياء شبا
بالصخر والله يقول (في موج كالجبال) فاراد الظم والعلو لا الشبه في الحقيقة
والعرب تشبه الصورة بالشمس والقمر واللفظ بالسحر والمواعيد الكاذبة
بالرياح ولا تعد شيئا من ذلك ككذبا ولا توجب حقيقة وبالله تعالى
التوفيق اه قال ابن الجوزي ومن المشبهة من قال ان الله تعالى يتحرك اذا
نزل وما يدرى ان الحركة لا تجوز على الله تعالى وقد حكى عن الامام احمد
ذلك وهو كذب عليه ولو كان النزول صفة له ذاتية لذاته كانت صفته كل
ليلة تتجدد وصفاته قديمة كذاته ونقل ابن بطوطة من مشاهداته في رحلته
ان ابن تيمية نزل درجة وهو يخطب على المنبر في دمشق وقال ينزل الله
كنزولي هذا وقال ابن حجر في الدرر الكامنة ذكروا انه يعني ابن تيمية ذكر
حديث النزول فنزل عن المنبر درجتين فقال كنزولي هذا فنسب الي التجسيم
ويقول بعض علماء دمشق انه رأى هذه الخطبة في مخطوط قديم بزيادة

لا قبل كنزولي هذا اه (قلت) هذا البعض اذا كر لزيادة لا الظاهر انه
من المتعصبين له لان ابن بطوطة حاضر للقضية ولم يذكر هذه الزيادة ويشهد
لكون هذا هو مذهبه ما نقله عنه الكوثري فانه قال انه كتب في معقوله
غير منكر ما يرويه حرب بن اسماعيل الكرمانى صاحب محمد بن كرام في
مسائله عن احمد وغيره في حقه تعالى يتكلم ويتحرك ونقل ايضا عن

راجع بعين
الله الكوثري
سيفه ٩٣-٩٤

نقض الدارمي ساكتا أو مقرا الحي القيوم يفعل ما يشاء ويتحرك اذا شاء
ويهبط ويرتفع اذا شاء ويقبض ويبسط ويقوم ويجلس اذا شاء لان اماره ما بين
الحي والميت التحرك وكل حي متحرك لا محالة وكل ميت غير متحرك
مرتض له اه ويشهد ايضا لكون دعوى الزيادة كاذبة ما ذكره ابن بطوطة وغيره
من انه لما قال كلمته الشنيعة ونزل عن المنبر اجتمع عليه اهل المسجد
يضربونه بالايدي والنعال فلو كان زاد لفظة لا ماضربوه والله الموفق
وذكر البخاري قبل هذا الحديث ترجمة قال فيها باب انزله بعلمه وقال مجاهد
يتنزل الامر بينهن بين السماء السابعة والارض السابعة وذكر فيها احاديث
فيها وبكتابك الذي أنزلت وفيها اللهم منزل الكتاب الى غير ذلك (قلت)
كان البخاري أشار بالآيات والاحاديث الى ان الانزال والتنزيل
لا يختصان بالاجسام وصرح في الآية بتنزل الامر وهو دال على مامر من
أن المراد بنزول الله نزول أمره وأخرج الطبري عن مجاهد قال الكعبة
بين اربعة عشر بيتا من السموات السبع والارضين السبع وعن قتادة
نحو ذلك اه (وهنا فائدة جلية في الفرق بين الانزال والتنزيل في وصف
القرآن والملائكة) وهو ان التنزيل يختص بالموضع الذي يشير الى انزاله
متفرقا ومرة بعد اخرى والانزال أعم من ذلك ومنه قوله تعالى (انا أنزلناه
في ليلة القدر) قال الراغب عبر بالانزال دون التنزيل لان القرآن نزل دفعة
واحدة الى سماء الدنيا ثم نزل بعد ذلك شيئا فشيئا ومنه قوله تعالى (حم
والكتاب المبين انا أنزلناه في ليلة مباركة) ومن الثاني قوله تعالى (وقرآنه
فرقناه لتقرأه على الناس على مكث ونزلناه تنزيلا) ويؤيد التفصيل قوله
تعالى (يا أيها الذين آمنوا آمنوا بالله ورسوله والكتاب الذي نزل على

(١) اذ هنا استعمل
تصديق الكوفي
عم دفع الشبه
مستد

رسوله والكتاب الذي انزل من قبل) فان المراد بالكتاب الاول القرآن
وبالثاني ما عداه والقرآن نزل نجو ما الى الارض بحسب الوقائع بخلاف
غيره من الكتب ويرد على التفصيل المذكور قوله تعالى (وقال الذين
كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة) واجيب بانه اطلق نزل موضع
انزل قال ولولا هذا التأويل لكان متدافعا لقوله جملة واحدة وهذا بناء
هذا القائل على ان نزل بالتشديد تقتضى التفريق فاحتاج الى ادعاء ما ذكر
والا فقد قال غيره ان التضعيف لا يستلزم حقيقة التكثير بل يرد للتعظيم
وهو في حكم التكثير معنى فهذا يدفع الاشكال اه وفي حديث النزول
من الفوائد تفضيل صلاة الليل على اوله وأنه أفضل للدعاء والاستغفار
ويشهد له قوله تعالى (والمستغفرين بالاسحار) وان الدعاء في ذلك الوقت
مستجاب ولا يعترض عليه بتخلفه عن بعض الداعين لان سبب التخلف
وقوع الخلل في شرط من شروط الدعاء كالا حترار في المطعم والمشرب
والملبس او لاستعجال الداعي او بان يكون الدعاء باثم او قطعية رحم
او تحصل الاجابة ويتأخر وجود المطلوب لمصلحة العبد او لامر يريده
الله تعالى اه (واما الصعود والعروج) فمعناهما واحد قال الراغب العروج
ذهاب في صعود وقال ابو علي القالي المعارج جمع معرج بفتححتين
كالمصاعد جمع مصعد والعروج الارتقاء يقال عرج بفتح الراء يعرج بعضها
عروجا صعد وقد قال تعالى في كتابه العزيز (ذى المعارج تعرج الملائكة
والروح اليه) وقال تعالى (اليه يصعد الكلم الطيب) وقال تعالى (وامنتم
من في السماء أن يخسف بكم الارض) الى غير هذا من الآيات الموهمة ان
الله تعالى في جهة العلو وجاء في الاحاديث كثير من ذلك فنحن ما أخرجه
البخاري وغيره عن انس قال فكانت زينب تفخر على أزواج النبي

صلى الله تعالى عليه وسلم تقول أهاليكن زوجكن وزوجنى الله تعالى من فوق سبع سموات وفى رواية تقول ان الله انكحنى فى السماء وفى مرسل الشعبي قالت زينب يارسول الله انا أعظم نسائك عليك حقاً انا خيرهن منكها وأكرمهن سفيرا وأقربهن رحماً فزوجنيك الرحمن من فوق عرشه وكان جبريل هو السفير بذلك وانا ابنة عمتك وليس لك من نسائك قريبة غيرى أخرجه الطبرى وأبو القاسم الطحاوى فى كتاب الحجّة والتيان له وأخرج البخارى فى حديث اسلام أبى ذر الطويل انه قال لآخيه اركب الى هذا الوادى فاعلم لى علم هذا الرجل الذى يزعم انه نبي يأتية الخبر من السماء الخ الحديث وأخرج البخارى وغيره عن أبى سعيد الخدرى قال بعث على وهو فى اليمن الى النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بذهبية فى تربتها الى ان قال فاقبل رجل غائر العينين نأى اللحيين كث اللحية مشرف الوجنتين مخلوق الرأس فقال يا محمد اتق الله فقال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فمن يطيع الله اذا عصيته الا تأمنى وأنا امين من فى السماء الخ حديث الخوارج وأخرج البخارى ايضا عن أبى هريرة رضى الله تعالى عنه ان رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال يتعاقبون فيكم ملائكة بالليل وملائكة بالنهار ويجتمعون فى صلاة العصر وصلاة الفجر ثم يعرج الذين باتوا فيكم فيسألهم وهو أعلم بهم فيقول كيف تركتم عبادى الخ ومن الاحاديث الدالة على العلو احاديث الفوق وآياته كحديث أبى هريرة أخرجه البخارى قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله لما قضى الخلق كتب عنده فوق عرشه ان رحمتى سبقت غضبى ومر هذا الحديث فى بحث العندية فى أول الكتاب فى بحث المعية وتكلم عليه من جهة العندية وسبق الرحمة وسأتكلم فيه ان شاء الله تعالى من جهة الفوقية ومنها ما أخرجه البخارى عن أبى هريرة عن النبي

استحالة المعية بالذات وما يظاهرها من التشابه الصفات ٣٣٣

صلى الله تعالى عليه وسلم قال من آمن بالله ورسوله وأقام الصلاة وصام رمضان
كان حقا علي الله ان يدخله الجنة هاجر في سبيل الله او جلس في ارضه التي
ولد فيها قالوا يا رسول الله أفلا تنفي الناس بذلك قال ان في الجنة مائة
درجة أعدها الله للمجاهدين في سبيله كل درجتين ما بينهما كما بين السماء
والارض فاذا سألتهم الله فسلوه الفردوس فانه أوسط الجنة وأعلى الجنة
وفوقه عرش الرحمن ومنه تفجر انهار الجنة وأخرج ابن خزيمة في التوحيد
من صحيحه وابن أبي عاصم في كتاب السنة عن ابن مسعود قال بين
السماء الدنيا والتي تليها خمسمائة عام وبين كل سماء خمسمائة عام وفي رواية وغلظ
كل سماء مسيرة خمسمائة عام وبين السابعة وبين الكرسي خمسمائة عام
والعرش فوق الماء والله فوق العرش ولا يخفى عليه شيء من اعمالكم
وأخرجه البيهقي من حديث أبي ذر مرفوعا نحوه دون قوله وبين السابعة
والكرسي الخ وزاد فيه وما بين السماء السابعة الى العرش مثل جميع ذلك
وفي حديث العباس بن عبد المطلب عند أبي داود وصححه ابن خزيمة
والحاكم مرفوعا هل تدرون بعدما بين السماء والارض قلنا لا قال احدى
أو اثنتان أو ثلاث وسبعون قال وما فوقها مثل ذلك حتى عد سبع سموات
ثم فوق السماء السابعة البحر أسفله من أعلاه مثل ما بين سماء الى سماء ثم
فوقه ثمانية أوعال ما بين اظلافهن الى ركبهن مثل ما بين سماء الى سماء ثم
العرش فوق ذلك بين أسفله وأعلاه مثل ما بين سماء الى سماء ثم الله فوق
ذلك ثم ان البخاري في أثناء احاديث العلو ذكر حديث أبي ذر في
طلوع الشمس من مغربها وفيه اتدري أين تغرب الشمس قلت الله ورسوله
أعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش الخ وذكر حديث زيد بن
ثابت في جمع القرآن وفيه فوجدت آخر سورة التوبة مع أبي خزيمة (لقد

جاءكم رسول من انفسكم) حتى خاتمة برامة وذكر حديث عبد الله بن عباس
رضي الله تعالى عنهما قال كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يقول عند
الكرب لا اله الا الله العليم الحليم لا اله الا الله رب العرش العظيم لا اله
الا الله رب السموات ورب الارض ورب العرش الكريم اه وستأتي
ان شاء الله تعالى النكتة في اتيان البخاري بهذه الاحاديث من غير ان
تكون في الموضوع ومنها حديث اللهم أنت الاول فليس قبلك شيء وأنت
الاخر فليس بعدك شيء وأنت الظاهر فليس دونك شيء وهذا
حديث أبي هريرة أخرجه عنه مسلم والترمذي وابن أبي شيبة والبيهقي
وأخره اقض عنا الدين واغننا من الفقر ومن الآيات الدالة على علو قوله
تعالى (انى متوفيك ورافعك الى) وقوله تعالى (بل رفعه الله اليه) وقوله
تعالى (يخافون ربهم من فوقهم) اه (وما ذكر من الآيات والاحاديث)
أهل السنة فيه بين مفوض بعد التنزيه عما لا يليق به تعالى وهؤل كما مر
تأويل تقريره في جميع المتشابهة والتأويل في جميع ما مر هو ان آية (ذى المعارج
المتشابهة تعرج الملائكة والروح اليه) وآية (اليه يصعد الكلم الطيب) اللتان
ذكرهما البخاري في صحيحه قال شراحه في تفسيرهما ذى المعارج من
نعت الله تعالى وصف بذلك نفسه لان الملائكة تعرج اليه وقيل ذى
المعارج اى الفواضل العالية والمعرج المصعد والطريق التى تعرج فيها
الملائكة الى السماء والمعراج شبيه السلم أو درج تعرج فيها الارواح اذا
قبضت وحيث تصعد اعمال بنى آدم وقال ابن دريد هو الذى يعانى المريض
عند الموت فيشخص فيما زعم أهل التفسير ويقال أنه بالغ فى الحسن بحيث
ان النفس اذا رأتة لا تكاد تمالك ان تخرج وقوله اليه أى الى عرشه او الى
المكان الذى هو محلهم وهو فى السماء لانها محل بره وقوله (اليه يصعد

الكلم الطيب) أى الى محل القبول والرضى وكل ما اتصف بالقبول وصف بالرفعة والصعود قال البيهقى صعود الكلام الطيب والصدقة الطيبة عبارة عن القبول وغروب الملائكة هو الى منازلهم فى السماء وأما ما وقع من التعبير فى ذلك بقوله الى الله فهو على ما هو مسطور عن السلف من التفويض وعن الأئمة بعدهم من التأويل (قلت) وعلى التأويل تأويله هو ما ذكر وقال ابن بطال غرض البخارى فى هذا الباب الرد بالآية الأولى على المجسمة فى تعلقهم بظاهر قوله (تخرج الملائكة والروح اليه) وقد تقرر ان الله تعالى ليس بجسم فلا يحتاج الى مكان يستقر فيه فقد كان ولا مكان وإنما اضاف المعارج اليه اضافة تشريف ومعنى الارتفاع اليه اعتلاؤه مع تنزيهه عن المكان وكذا الثانية رد لشبهتهم ايضا لان صعود الكلم لا يتضمن كونه فى جهة لان البارئ سبحانه لا تحويه جهة اذ كان موجودا ولا جهة ووصف الكلم بالصعود اليه مجاز لان الكلم عرض والعرض لا يصح ان ينقل قاله العيني (قلت) وكون الكلم الطيب لا يصح نقله كاف فى كون الصعود معناه القبول والرضى وقد قال المفسرون فى تفسير الآيتين مثل ما قاله المحدثون قال الفخر عند آية تخرج الملائكة والروح لما قامت الدلائل على امتناع كونه فى المكان والجهة ثبت انه لا بد من التأويل فخر ف الى فى قوله (تخرج الملائكة والروح اليه) ليس المراد منه المكان بل المراد انتهاء الامور الى مراده كقوله (واليه يرجع الامر كله) والمراد الانتهاء الى موضع العز والكرامة كقوله (انى ذاهب الى ربى) ويكون هذا اشارة الى ان دار الثواب أعلى الامكنة وأرفعها وقال فى روح المعاني وصعود الكلم اليه تعالى مجاز مرسل عن قبوله بعلاقة اللزوم أو استعارة بتشبيه القبول بالصعود وجوز ان يجعل الكلم مجازا عما كتب فيه بعلاقة

بالحلول أو يقدر مضاف أى إليه يصعد صحيفة الكلم الطيب أو يشبه وجوده
 الخارجى هنا ثم الكتابي في السماء بالصعود ثم يطلق المشبه به على المشبه
 ويشق منه الفعل على ما هو المعروف في الاستعارة التبعية وفي حاشية
 الصاوى عند آية الصعود الصعود مجاز عن العلم كما يقال ارتفع الامر الى
 القاضي يعنى علمه وعبر عنه بالصعود اشارة لقبوله لان موضع الثواب
 فوق وموضع العقاب اسفل وقيل المعنى يصعد الى سمائه وقيل يحمل
 الكتاب الذى كتب فيه طاعة العبد الى السماء وما قيل من التأويل في
 العروج في الآية يقال في حديث ثم يعرج الذين باتوا فيكم الخ وما قيل
 من ان كل ما اتصف بالقبول وصف بالرفعة وان السماء هي محل بر الله
 وكرامته يعلم الجواب عن قوله تعالى (انى متوفيك ورافعك الى) وقوله تعالى
 (بل رفعه الله اليه) فانهم قالوا رفعه اليه أى الى محل رضاه وانفراد ملكه
 وحكمه وكذلك قوله (ورافعك الى) أى الى كرامتى وأهل قربى اه
 وأما آية (ما منتم من في السماء ان يخسف بكم الارض) فقد كشف عنها
 النقاب الفخر الرازى فانه قال اعلم ان هذه الآية نظيرها قوله تعالى
 (قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذابا من فوقكم أو من تحت أرجلكم)
 وقوله تعالى (فخنسنا به وبداره الارض) واعلم ان المشبهة احتجاجا على
 اثبات المكان لله بقوله تعالى (ما منتم من في السماء) والجواب عنه ان هذه
 الآية لا يمكن اجراؤها على ظاهرها باتفاق المسلمين لان كونه في السماء
 يقتضى كون السماء محيطة به من جميع الجوانب فيكون اصغر من السماء
 والسماء أصغر من العرش بكثير فيلزم ان يكون الله تعالى شيئا حقيرا بالنسبة
 الى العرش وذلك باتفاق المسلمين محال ولانه تعالى قال (قل لمن ما في
 السموات والارض قل لله) فلو كان الله في السماء لوجب ان يكون

استحالة المعية بالذات وما يضاهيها من متشابه الصفات ٣٢٨

مالكا لنفسه وهذا محال فعلينا ان هذه الآية يجب صرفها عن ظاهرها
الى التأويل ثم فيه وجوه (أحدها) لم لا يجوز ان يكون تقدير الآية
(ما كنتم من في السماء) عذابه وذلك لان عادة الله تعالى جارية بانه انما
يتزل البلاء علي من يكفر بالله ويعصيه من السماء فالسما موضع عذابه كما أنه موضع
نزول رحمته ونعمته (ثانيها) قال ابو مسلم كانت العرب مقرين بوجود الاله
لكنهم كانوا يعتقدون بانه في السماء علي وفق قول المشبهة فكانه قال لهم
اتأمنون من قد اقررتم بانه في السماء واعترفتم له بالقدرة علي ما يشاء ان
يخسف بكم الارض كما تقول لبعض المشبهة أما تخاف من فوق العرش
أن يعاقبك بما تفعل اذا رأيت يرتكب بعض المخاصي (ثالثها) تقدير
الآية من في السماء سلطانه وملكه وقدرته والغرض من ذكر السماء تفخيم
سلطان الله وتعظيم قدرته كما قال (وهو الله في السموات وفي الارض)
فان الشيء الواحد لا يكون دفعة واحدة في مكانين فوجب ان يكون
المراد من كونه في السموات وفي الارض نفاذ أمره وقدرته وجريان
مشيئته في السموات والارض فكذا هنا قال الصاوي في حاشيته فعلي
هذا التأويل انما خص العالم العلوي بالذكر وان كان سلطانه في العالم السفلي
ايضا لانه أعجب وأغرب فالتخويف به أشد (رابعها) لم لا يجوز ان يكون
المراد بقوله من في السماء الملك الموكل بالعذاب وهو جبريل عليه السلام
والمعنى ان يخسف بهم الارض بأمر الله واذنه اه واما الاحاديث
لحديث زينب مرت فيه روايتان (احدهما) رواية ان الله أنكحنى في
السماء فقد قال فيها الكرماني قوله في السماء ظاهره غير مراد اذ الله منزّه
عن الحلول في المكان لكن لما كانت جهة العلو أشرف من غيرها اضافها
اليه اشارة الى علو الذات والصفات ويكفى من تأويلها ما قيل في الآية

السابقة وأما رواية زوجني الله تعالى من فوق سبع سموات فقد اجابوا عنه بما اجابوا به عن الالفاظ الواردة من الفوقية ونحوها (قال الراغب فوق يستعمل في المكان والزمان والعدد والجسم والمنزلة والقهر) (فالاول) باعتبار العلو ويقابله تحت نحو (قل هو القادر على ان يبعث عليكم عذاباً من فوقكم أو من تحت أرجلكم) (والثاني) باعتبار الصعود والانحدار نحو (اذ جاؤكم من فوقكم ومن أسفل منكم) (والثالث) في الكبير والصغير كقوله (بعوضة فما فوقها) (والرابع) في العدد نحو فان كنا نساء فوق اثنتين (والخامس) يقع باعتبار الفضيلة الدنيوية نحو (ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات) أو الاخرية نحو (والذين اتقوا فوقهم يوم القيامة) (والسادس) نحو (وهو القاهر فوق عباده يخافون رهم من فوقهم) ففوقه الله تعالى كلما ذكرت في آية أو حديث هي من هذا المعنى الذي هو القهر والغلبة لا كما يزعمه المجسمة اه وحديث ابي هريرة المار ان الله لما قضى الخلق كتب في كتابه فهو عنده فوق العرش الخ قال فيه الخطابى المراد بالكتاب أحد شيئين اما القضاء الذى قضاه الله كقوله تعالى (كتب الله لاغابن انا ورسلى) قال ويكون معنى قوله (فوق العرش) أى عنده علم ذلك فهو لا ينساه ولا يبدله كقوله تعالى (فى كتاب لا يضل ربي ولا ينسى) وأما اللوح المحفوظ الذى فيه ذكر اصناف الخلق وبيان امورهم وآجالهم وأرزاقهم وأحوالهم ويكون معنى قوله فهو عنده فوق العرش أى ذكره وعليه وكل ذلك جائز فى التخريج على ان العرش مخلوق تحمله الملائكة فلا يستحيل ان يماسوا العرش اذا حملوه وان كان حامل العرش وحامل حملته هو الله تعالى وقوله (فوق عرشه) صفة الكتاب وقيل ان فوق بمعنى دون كما جاء فى قوله تعالى (بعوضة فما فوقها) وهو بعيد والحامل عليه استبعاد ان يكون شئ من المخلوقات فوق العرش

ولا محذور اجراء ذلك على ظاهره لان العرش خلق من خلق الله
ولذا قال ابن ابي جمرة يؤخذ من كون الكتاب المذكور فوق العرش ان
الحكمة اقتضت ان يكون العرش حاملا لما شاء الله تعالى من اثر حكمته
وقدرته وغامض غيبه ليستأثر هو بذلك من طريق العلم والاحاطة فيكون
من اكبر الادلة على انفراده بعلم الغيب قال وقد يكون ذلك تفسيرا لقوله
تعالى (الرحمن على العرش استوي) أي ما شاءه من قدرته وهو كتابه
الذي وضعه فوق العرش وقد مر الكلام على العندية المذكورة فيه عند
ذكره في بحث العندية السابقة ويأتي الكلام على الاستواء مستوفى ان
شاء الله تعالى اه والفوقية المذكورة في حديث ابن مسعود المار وحديث
العباس يقال فيها ما قيل في غيرها. واذا نظرت في التعبير في حديث ابن
عباس بقوله ثم الله فوق ذلك من غير ذكر في الفوقية للعرش وفي حديث
ابن مسعود ذكر العرش وقال والله تعالى فوق العرش والمعنى فيهما واحد
علمت يقينا ان الفوقية في حقه تعالى هي ما مر من القهر والغلبة والحديث
الذي فيه والله فوق ذلك لا يمكن الاحتجاج به لانه لما قال ابن العربي عدد
فيه الارضين حتي ذكر الارض السابعة ثم قال والذي نفسي بيده لو دليت
حبلا لبط على الله فلم يقتض ذلك انه تحت الارض فكذلك فوق ذلك
فان قيل فقد قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لسعد بن معاذ حين حكم
في بني قريظة بان يقتل مقاتلتهم ويسبي ذراريهم لقد حكمت فيهم بحكم
المملك من فوق سبع اربعة قلنا لم يصح ومع حاله فلا متعلق فيه لان قوله
من فوق يتعلق بحكم المصدر المتصل لا بقوله المملك فافهموا ذلك قاله ابن
العربي (قلت) أو يقال في الفوقية فيه مامر في غيرها من الفوقية وقوله
ان هذا الحديث لم يصح الحديث بهذه الرواية رواه ابن اسحاق من مرسل علقمة

ابن وقاص وفي رواية للبخاري لقد حكمت فيهم اليوم بحكم الله الذي حكم به من فوق سبع سموات وهي مثل الاولى في التعبير باربعة وهي السموات اه وقد مر ان البخاري ذكر ثلاثة احاديث لابي ذر وزيد بن ثابت وابن عباس ليس فيها الا ذكر العرش لنكتة والنكتة هي ان في حديث أبي ذر اثبات ان العرش مخلوق لانه ثبت ان له فوقاً وتحتاً وهما من صفات المخلوقين وفي حديث ابن عباس وزيد بن ثابت وهو رب العرش العظيم ففيهما انه اثبت للعرش ربا فهو مربوط وكل مربوط مخلوق وفي حديث ابي هريرة المار في فضل المجاهد في سبيل الله كان حقا على الله ان يدخله الجنة ومعناه معنى قوله تعالى (كتب ربكم على نفسه الرحمة) وليس معناه ان ذلك لازم له لانه لا آمر له ولا ناهي يوجب عليه ما تلزمه المطالبة به وانما معناه انجاز ما وعد به من الثواب وهو لا يخلف الميعاد اه وقوله فيه ان في الجنة مائة درجة ليس في سياقه التصريح بان العدد المذكور هو جميع درج الجنة من غير زيادة اذ ليس فيه ما ينفيها ويؤيد ذلك ان في حديث أبي سعيد المرفوع الذي أخرجه ابو داود وصححه الترمذي وابن حبان ويقال لصاحب القرآن اقرأ وارق ورتل كما كنت ترتل في الدنيا فان منزلك عند آخر آية تقرأها وعدد آي القرآن اكثر من ستة آلاف ومائتين والخلف فيما زاد على ذلك من الكسور اه وقال فيه ايضا كل درجتين ما بينهما كما بين السماء والارض واختلف الخبر الوارد في قدر مسافة ما بين السماء والارض فعند الترمذي من رواية محمد بن حجادة ما بين كل درجتين مائة عام وفي الطبراني خمسمائة ومر في حديث ابن خزيمة مثل ما في الطبراني ومر حديث العباس احدى واثنان أو ثلاث وسبعون قال في الفتح والجمع بين اختلاف العدد في هاتين الروايتين يعني

رواية خمسمائة ورواية السبعين ان تحمل الخمسمائة على السير البطيء كثير
 الماشي على هيئته وتحمل رواية السبعين على السير السريع كثير السعاة.
 ولولا التجديد بالزيادة على السبعين لخلنا السبعين على المبالغة فلا تنافي.
 الخمسمائة اهـ (قلت) وتحمل رواية الترمذي المائة على التوسط بين هذين
 السيرين والله تعالى اعلم اهـ (وأما الاين) فقد ورد في حديث رواه
 مسلم في افراده من حديث معاوية بن الحكم قال كانت لي جارية ترعى
 غنما لي فانطلقت ذات يوم فاذا الذئب قد ذهب بشاة فصككتها صكة.
 فاتيت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم فعظم ذلك على فقلت الا اعتقها
 قال اتنى بها فقال لها اين الله تعالى قالت في السماء قال لها من أنا قالت
 رسول الله قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم اعتقها فانها مؤمنة اهـ
 وفي حديث ابى رزين العقيلي اخرج الطيالسي واحمد والترمذي وحسنه
 وابن ماجه وابن جرير وابن المنذر والبيهقي في الاسماء والصفات قال
 قلت يا رسول الله اين كان الله قبل ان يخلق السموات والارض قال كان
 في عمام ما تحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه على الماء اهـ وهذان
 الحديثان عند المؤلفين لما كان مثلهما من المتشابه مؤولان أما الاول ففيه
 التشابه من وجهين (احدهما) قولها في السماء وهذا تاويله ظاهر بما مر في
 معني آية (امنتم من في السماء) ومأمعها من الاحاديث فمعنى قولها في السماء
 العلو والارتفاع وانه تعالى منزله عن صفات الحوادث اهـ وقد قال في الفتح
 ان وجه ثبوت ايمانها بذلك القول هو ان من أتى بلفظ يدل على التجسيم
 لا يكون به مؤمنا الا ان كان عاميا لا يفقه معنى التجسيم فيكتفي منه
 بذلك كما في قصة الجارية والوجه (الثاني) قوله صلى الله تعالى عليه وسلم
 لها اين الله فان الله سبحانه وتعالى لا يسأل عنه بأين والجواب عن هذا

قال المازري اراد صلى الله تعالى عليه وسلم ان يطلب دليلا على انها موحدة مخاطبها بما يفهم منه قصدها لان علامة الموحدين التوجه الى السماء عند الدعاء وطلب الحوائج كان من كان يعبد الاصنام يطلب حوائجه منها ومن كان يعبد النار يطلب حوائجه منها فاراد صلى الله تعالى عليه وسلم الكشف عن معتقدها اهي مؤمنة أم لا ف اشارت الى الجهة التي يقصدها الموحدون وقيل وقع السؤال لها بأين لاجل انه صلى الله تعالى عليه وسلم اراد السؤال عما تعتقده من جلالة الباري وعظمته جل وعلا ف اشارت الى السماء اخبارا عن جلالته سبحانه وتعالى في نفسها لانه قبلة الداعين كما أن الكعبة قبلة المصلين اه ولا بى القاسم السهيلي على هذا الحديث كلام حسن ومن كلامه السؤال بأين ينقسم الى ثلاثة أقسام اثنان جائزان وواحد لا يجوز (فالاول) السؤال على جهة الاختبار للمسؤول ليعرف مكانه من العلم والايمان كسؤاله عليه الصلاة والسلام للأمة (والثاني) السؤال عن مستقر ملكوت الله تعالى وموضع سلطانه كعرشه وكرسیه وملائكته مثل سؤال السائل لرسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم أين كان ربنا قبل ان يخلق خلقه الحديث فهذا سؤال فيه حذف كما ترى وانما سأل عن مستقر الملائكة والعرش وغير ذلك من خلقه والعماء السحاب واذا جاز ان يعبر عن اذاية اوليائه بقوله (يحاربون الله ويؤذون الله) جائز ان يعبر ايضا باسمه عن ملائكته وعرشه وكرسیه وسلطانه وملئكه (قلت) كون المراد بهذا الحديث الذي استدل به السؤال عن ملائكته وعرشه وملئكه أو شئ من مخلوقاته لا يصح بوجه لتصريح للسائل بقوله قبل ان يخلق خلقه والملائكة وما معهم داخلون في الخلق فلا يصح ان يكون السؤال عنهم ويأني قريبا ان شاء الله تعالى ما قيل فيه من التأويل (والثالث)

السؤال بآين عن ذات الرب سبحانه وتعالى وهذا سؤال فاسد لا يجوز ولا يجاب عنه سائله وإنما سبيل المسؤول عنه أن يبين له فساد سؤاله كما قال على كرم الله تعالى وجهه ورضي عنه حين سئل آين الله فقال الذي آين الآين لا يقال فيه آين فبين للسائل فساد سؤاله بأن الآينية مخلوقة والذي خلقها لا محالة قد كان قبل أن يخلقها ولا آينية له وصفات نفسه لا تتغير فهو بعد أن خلق الآينية على ما كان قبل أن يخلقها وإنما مثل هذا السائل كمن سأل عن لون العلم أو طعم الظن أو الشك فيقال له من عرف حقيقة العلم أو الظن ثم سأل هذا السؤال فهو متناقض لأن اللون والطعم من صفات الأجسام وقد سألت عن غير جسم فسؤالك فاسد محال لتناقضه اه وأما الحديث الثاني حديث أبي رزين فقد قال فيه يزيد بن هارون قوله في عماء أي ليس معه شيء وقيل إن هذا بالقصر وقال ابن الجوزي العماء السحاب واعلم أن الفوق والتحت يرجعان إلى السحاب لا إلى الله تعالى وفي بمعنى فوق والمعنى كان فوق السحاب بالتدبير والقهر ولما كان القوم يأنسون بالمخلوقات سألوا عنها والسحاب من جملة خلقه ولو سئل عما قبل السحاب لا خبر أن الله تعالى كان ولا شيء معه كما روي في الحديث كان الله تعالى ولا شيء معه ولستنا نختلف أن الجبار تعالى لا يعاوه شيء من خلقه بحال وأنه لا يحل في الأشياء بنفسه ولا يزول عنها لأنه لو حل بها كان منها ولو زال عنها لنأى عنها اه (قلت) يأتي أن شاء الله تعالى في بحث الاستواء تقرير هذا الدليل بما لازيادة عليه ومر حديث كان الله ولم يكن معه شيء في بحث الشيء ويأتي الكلام عليه مطولا في بحث الاستواء هذا ما قيل في هذين الحديثين (وأما الأدناء والكنف) فقد وردا فيما أخرجه الشيخان أن رجلا سأل

ابن عمر كيف سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم يقول في النجوي قال يدنوا أحدكم من ربه حتي يضع كنفه عليه فيقول اعملت كذا وكذا فيقول نعم ويقول عملت كذا وكذا فيقول نعم فيقرره ثم يقول اني سترتها عليك في الدنيا وانا اغفرها لك اليوم اه (اما الدنو) فمعناه القرب وقد مر الكلام عليه مستوفي في بحث المعية ومعناه هنا القرب من رحمته وكرامته وهو سائغ في كلام العرب يقال فلان قريب من فلان ويراد الرتبة ومثله (ان رحمة الله قريب من المحسنين) ومامر فيه كفاية (أما الكنف) فقوله يضع كنفه عليه المراد بالكنف بالتحريك السترة وقد جاء مفسرا فيما اخرجه البخاري في كتاب خلق افعال العباد قال عبد الله بن المبارك كنفه ستره فالمعنى يحيط به عنايته التامة قال ابن الانباري كنفه خياطته وستره يقال قد كنف فلان فلانا اذا احاطه وستره وكل شيء ستر شيئا فقد كنفه ويقال للترس كنيف لانه يستر صاحبه قال ابن الجوزي قال ابو يعلى يدنيه من ذاته قال وهذا قول من لم يعرف الله سبحانه وتعالى ولا يعلم انه لا يحوز عليه الدنو الذي هو مسافة وكذلك قوله انه ليدنو يوم عرفة أي يقرب بلطفه وعفوه اه

(البحث التاسع في الروح والرحم والملل والاذاية)

(اما الروح) فقد جاءت مضافة لله تعالى في قوله (فنفخن فيها من روحنا) وفي قوله (ونفخت فيه من روحي) وجاء ذكرها كثيرا في القرآن من غير اضافة واخرج البخاري عن ابن مسعود قال بينا أنا امشي مع النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في بعض حرث المدينة وهو يتوكأ على عسيب معه فمررنا على نفر من اليهود فقال بعضهم لبعض سلوه عن الروح وقال

بعضهم لا تسألوه ان يحى. فيه بشى. تكرهونه فقال بعضهم لنسأله فقام
اليه رجل منهم فقال يا أبا القاسم ما الروح فسكت عنه النبي صلى الله تعالى عليه
وسلم فعلت انه يوحى اليه فقامى فلما نزل الوحي قال (ويسألونك
عن الروح قل الروح من أمر ربي) اه وقد اختلف في المراد بالروح
المسؤول عنها هل هي التى تقوم بها الحياة أو الروح المذكور في قوله
تعالى (يوم يقوم الروح والملائكة صفا) وفي قوله تعالى (تنزل الملائكة
والروح فيها) وتمسك من قال بالثانى بان السؤال انما يقع فى العادة عما
لا يعرف الا بالوحي والروح التى بها الحياة قد تكلم الناس فيها قديما
وحديثا بخلاف الروح المذكور فان اكثر الناس لا يعلم لهم به بل هي من
علم الغيب بخلاف الاولى وقد اطلق الله لفظ الروح على الوحي في قوله
تعالى (وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا) وفي قوله (يلقى الروح
من أمره على من يشاء من عباده) وعلى القوة والثبات والنصر في قوله
تعالى (وايدهم بروح منه) وعلى جبريل في عدة آيات وعلى عيسى بن مريم
ولم يقع فى القرآن تسمية روح بنى آدم روحا بل سماها نفسا في قوله
(النفس المطمئنة والنفس الامارة بالسوء والنفس اللوامة واخرجوا انفسكم
ونفس وما سواها وكل نفس ذائقة الموت) وقال أهل النظر سالوه عن كيفية
مسلك الروح فى البدن وامتزاجه به وهذا هو الذى استأثر الله بعلمه وقال القرطبي
الراجح انهم سالوه عن روح الانسان لان اليهود لا تعترف بان عيسى روح
الله ولا يجهلون ان جبريل ملك وان الملائكة ارواح وقال الامام فخر الدين
الرازى المختار انهم سالوه عن الروح الذى هو سبب الحياة وان الجواب وقع على
أحسن الوجوه ويانه ان السؤال عن الروح يحتمل عن ماهيته وهل هي متحيزة
أم لا وهل هي حالة في متحيز أم لا وهل هي قديمة أو حادثه وهل تبقى بعد

انفصالها عن الجسد أو تفتي وما حقيقة تنعيمها أو تعذيبها وغير ذلك من متعلقاتها قال وليس في السؤال ما يخص بعض هذه المعاني إلا أن الاظهر سألوه عن الماهية وهل هي قديمة أو حادثة والجواب يدل على أنها شيء موجود مغاير للطبائع والاخلاط وتركيبها فهو جوهر بسيط مجرد لا يحدث إلا بمحدث وهو قوله تعالى (كن) فكانه قال هي موجودة محدثة بأمر الله وتكوينه ولها تأثير في افادة الحياة للجسد ولا يلزم من عدم العلم بكيفيتها المخصوصة نفياً قال ويحتمل أن يكون المراد بالأمر في قوله (من أمر ربي) الفعل كقوله (وما أمر فرعون برشيد) أي فعله فيكون الجواب الروح من فعل ربي أن كان السؤال هل هي قديمة أو حادثة فيكون الجواب أنها حادثة إلى أن قال وقد سكنت السلف عن البحث في هذه الاشياء والتعمق فيها وقد تنطع قوم فتباينت أقوالهم فقليل هي النفس الداخل والخارج وقيل الحياة وقيل جسم لطيف يحل في جميع البدن وقيل هي الدم وقيل هي عرض حتى قيل أن الأقوال فيها بلغت مائة ونقل ابن منده عن بعض المتكلمين أن لكل نبي خمسة ارواح ولكل مؤمن ثلاثة ولكل حي واحدة وقال ابن العربي اختلفوا في الروح والنفس فقليل متغايران وهو الحق وقيل هما شيء واحد قال وقد يعبر بالروح عن النفس وبالعكس كما يعبر عن الروح وعن النفس بالقلب وبالعكس وقد يعبر عن الروح بالحياة حتى يتعدى ذلك إلى غير العقلاء بل إلى الجماد مجازاً وقال السهيلي يدل على مغايرة الروح والنفس قوله تعالى (فاذا سويته ونفخت فيه من روحي) وقوله تعالى (تعلم ما في نفسي ولا أعلم ما في نفسك) فإنه لا يصح جعل أحدهما موضع الآخر ولولا التغاير لساغ ذلك (قلت) لم أفهم قوله أنه لا يصح جعل أحدهما مكان الآخر فما المانع منه لم يظهر لي وجهه وقال ابن بطال معرفة

حقيقة الروح مما استأثر الله بعلمه بدليل هذا الخبر قال والحكمة في إيهامه
اختبار الخلق ليعرفهم عجزهم عن علم مالا يدركونه حتى يضطروهم إلى رد
العلم إليه وقال القرطبي الحكمة في ذلك اظهار عجز المرء لانه اذا لم يعلم
حقيقة نفسه مع القطع بوجوده كان عجزه عن ادراك حقيقة الحق من
باب الاولى وقال بعضهم ليس في الآية دلالة على ان الله تعالى لم يطلع
نبيه على حقيقة الروح بل يحتمل ان يكون أطلعه ولم يأمره أنه يطلعهم وقد
قالوا في علم الساعة نحو هذا ونقل في عوارف المعارف عن الجنيد أنه قال
الروح استأثر الله تعالى بعلمه ولم يطلع عليه أحداً من خلقه فلا تجوز العبارة
عنه بأكثر من أنه موجود وعلى ذلك جرى ابن عطية وجمع من أهل التفسير
وأجاب من خاض في ذلك بأن اليهود سألوا عنها سؤال تعجيز وتغليط
لكونه يطلق على أشياء فاضمروا أنه بأي شيء أجاب قالوا ليس هذا المراد
فرد الله كيدهم وأجابهم جواباً مجحلاً مطابقاً لجوابهم المجمل وقال السهروردي
في العوارف يجوز ان يكون من خاض فيها سلك سبيل التأويل لا
التفسير اذ لا يسوغ التفسير الانقلا واما التأويل فتمتد العقول اليه بالباع
الطويل وهو ذكر ما لا يحتمل الا به من غير قطع بانه المراد فمن ثم يكون
القول فيه قال وظاهر الآية المنع من القول فيها لحتم الآية بقوله (وما
أوتيتهم من العلم الا قليلا) أي اجعلوا حكم الروح من الكثير الذي لم
تؤتوه فلا تسألوا عنه فانه من الاسرار وقيل المراد بقوله (من أمر ربي)
كون الروح من عالم الامر الذي هو عالم الملكوت لا عالم الخلق الذي هو
عالم الغيب والشهادة وقد خالف الجنيد ومن تبعه من الائمة جماعة من
متاخرى الصوفية فأكثروا من القول في الروح وصرح بعضهم بمعرفة
حقيقتها وعاب من أمسك عنها ونقل ابن منده في كتاب الروح له عن محمد

ابن نصر المروزي الامام انه نقل الاجماع على ان الروح مخلوقة وانما ينقل القول بقدمها عن بعض غلاة الرافضة والمتصوفة واختلف هل تنفني عند فناء العالم قبل البعث أو تستمر باقية وتمسك من زعم ان الروح قديمة بامرین (الاول) قوله تعالى (قل الروح من أمر ربي) زعمانه ان المراد بالامر هنا الامر الذي في قوله تعالى (الا له الخلق والأمر) وهذا الزعم فاسد فان الامر في هذه الآية بمعنى الطلب الذي هو أحد انواع الكلام والأمر في قوله تعالى (من أمر ربي) المراد به المأمور كما يقال الخلق ويراد به المخلوق وقد وقع التصريح في بعض طرق الحديث ففي تفسير السدي عن ابن عباس وغيره في قوله تعالى (قل الروح من أمر ربي) يقول هو خلق من خلق الله ليس هو شيء من أمر الله (وقد ورد الأمر في القرآن لمعان يتبين المراد بكل منها بسياق الكلام) منها الطلب كما مر في قوله تعالى (الا له الخلق والأمر) وبمعنى المأمور كما مر في هذه الآية أي آية (من أمر ربي) وكذا في قوله تعالى (لما جاء أمر ربك) أي مأموره وهو اهلاكم ومن الأمر بمعنى الطلب قوله تعالى (لله الأمر من قبل ومن بعد) أي من قبل خلق الخلق ومن بعد خالقهم وموتهم بدأهم بأمره ويعيدهم بأمره (ومن آياته ان تقوم السماء والأرض بأمره) وآية (والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره) قال عبد العزيز بن يحيى المكي في مناظرته لبشر المريسي بعد ان تلا الآية المذكورة أخبر الله تعالى عن الخالق أنه مسخر بأمره فالامر هو الذي كان الخلق مسخرا به فكيف يكون الامر مخلوقا وقال بعض المفسرين المراد بالامر بعد الخلق تصريف الامور وقال بعضهم المراد بالخلق في الآية الدنيا وما فيها وبالأمر الآخرة وما فيها فهو كقوله (أتى أمر الله) ويأتي الامر أيضا للحكم والحال والشأن وقال الراغب

الأمر لفظ عام للأفعال والأقوال كلها ومنه قوله تعالى (واليه يرجع الأمر كله) ويقال للابداع أمر ومنه قوله تعالى (إلا له الخلق والأمر) وعلى ذلك حمل بعضهم قوله تعالى (قل الروح من أمر ربي) أي هو من ابداعه وتختص ذلك بالله تعالى دون الخلائق وقوله (إنما قولنا لشيء إذا أردناه أن نقول له كن فيكون) إشارة إلى ابداعه وعبر عنه بأقصر لفظ وأبلغ ما تقدم به فيما بيننا بفعل الشيء ومنه (وما أمرنا إلا واحدة) فعبر عن سرعة ايجاده بأسرع ما يدركه وهما والأمر التقدم بالشيء سواء كان ذلك يلفظ أفعلاً أو لتفعل أو بلفظ خبر نحو والمطلقات يتربصن أو بإشارة أو بغير ذلك كتسمية ما رأى إبراهيم أمراً حيث قال ابنه يا أبت أفعل ما تؤمر وأما قوله (وما أمر فرعون برشيد) فعام في أقواله وأفعاله وقوله (أتى أمر الله) إشارة إلى يوم القيامة فذكره بأعم الإلفاظ وقوله (بل سئلت لكم أنفسكم أمراً) أي ما تأمر به النفس الأمانة اه قال في الفتح وفي بعض ما ذكره نظر لاسيما في تفسير الأمر في آية (إلا له الخلق والأمر) بالابداع والمعروف فيه ما نقل عن ابن عيينة من كونه للطلب كما مر وعلى ما قال الراغب يكون الأمر في الآية من عطف الخاص على العام (قلت) أو يكون الخلق بمعنى المخلوق ويكون الأمر بمعنى الابداع فيتغاير والله تعالى اعلم اه) والأمر الثاني مما تمسك به القائل بقدم الروح اضافتها إلى الله تعالى في قوله (ونفخت فيه من روحي) فنفخنا فيه من روحنا) ولا حجة لهم في ذلك لأن الاضافة تقع على صفة تقوم بالوصف كالعلم والقدرة وعلى ما انفصل عنه كبيت الله وناقة الله فقوله روح الله من هذا القبيل (الثاني) وهي اضافة تخصيص وتشريف وهي فوق الاضافة العامة التي بمعنى الابداع فالاضافة على ثلاثة مراتب اضافة ايجاد وضافة تشريف وضافة صفة قال الألوسي النفخ في العرف اجراء

الريح من الفم أو غيره في تجويف جسم صالح لا مسا كما والامتلاء بها والمراد هنا تمثيل افاضة مابه الحياة بالفعل على المادة القابلة لها وليس هناك نفخ حقيقى والاضافة الى ضميره تعالى لانه تعالى خلقهما من غير واسطة تجرى مجرى الاصل والمادة أول للتشريف وقال الغزالي عبر بالنفخ الذي يكون سببا لاشتعال فتيلة القابل من الطين الذي تعاقبت عليه الاطوار حتى اعتدل واستوى واستعد استعدادا تاما بنور الروح كما يكون سببا لاشتعال الحطب القابل مثلا بالسبب بالنار عن تيجته ومسببه وهو ذلك الاشتعال وقد يكتفى عن الفعل المستفاد الذي يحصل منه علي سبيل المجاز وان لم يكن الفعل المستفاد على صورة الفعل المستفاد منه قال فلو نطقت الشمس وقالت أفضت على الارض من نورى يكون ذلك صدقا ويكون معنى النسبة أن النور الحاصل للارض من جنس نور الشمس بوجه من الوجوه وان كان فى غاية من الضعف بالنسبة اليه اه والذي يبطل ما قالوه ويدل على ان الروح مخلوقة قوله تعالى (الله خالق كل شىء وهو رب كل شىء ربكم ورب آبائكم الاولين) والارواح مربوبة وكل مربوب مخلوق رب العالمين وقوله تعالى لذكرى (وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا) وهذا الخطاب لجسده وروحه معا ومنه قوله تعالى (هل أتى على الانسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكورا) وقوله تعالى (ولقد خلقناكم ثم صورناكم) سواء قلنا ان قوله خلقنا تناول الارواح والاجساد معا أو الارواح فقط ومن الاحاديث الصحيحة حديث عمران بن حصين كان الله ولم يكن شىء غيره وقد مر فى بحث الشىء ويأتى فى الاستواء وقد وقع الاتفاق على ان الملائكة مخلوقون وهم ارواح وحديث الارواح جنود مجندة والجنود المجندة لا تكون الا مخلوقة وما تكلم على هذا الحديث قريبا ان شاء الله تعالى وحديث أبى

قتادة ان بلالا قال لما ناموا في الوادي يارسول الله اخذ بنفسى الذى اخذ
 بنفسك والمراد بالنفس الروح قطعاً لقوله صلى الله تعالى عليه وسلم في هذا
 الحديث ان الله قبض ارواحكم حين شاء الحديث كما في قوله تعالى (الله
 يتوفى الانفس حين موتها) الآية والروح الكلام فيها كثير وقد الف فيها
 كثير من العلماء ويأتى الكلام ايضا على هذا الحديث اهـ (وحديث الارواح
 جنود مجندة فتتعارف منها ائتلاف وما تناكر منها اختلاف) اخرج البخارى
 في صحيحه تعليقا ووصله في الادب المفرد وقوله (جنود مجندة) أى اجناس
 مجنسة أو جموع مجمعة قال الخطابي يحتمل ان يكون اشارة الى معنى التشاكل
 في الخير والشر والصالح والفساد وان الخير من الناس يحن الى شكله والشرير
 نظير ذلك يميل الى نظيره فتعارف الارواح يقع بحسب الطباع التى جبلت
 عليها من خير وشر فاذا اتفقت تعارفت واذا اختلفت تنافرت ويحتمل
 ان يراد الاخبار عن بدء الخلق فى حال الغيب على ما جاء ان الارواح
 خلقت قبل الاجسام وكانت تلتقى فتتشام فلما حلت بالاجسام تعارفت
 بالامر الاول فصارت تعارفها وتناكرها على ما سبق من العهد المتقدم وقال غيره
 المراد ان الارواح اول ما خلقت خلقت على قسمين ومعنى تقابلها ان الاجساد
 التى فيها الارواح اذا التقت فى الدنيا ائتلفت أو اختلفت على حسب ما خلقت
 عليه الارواح فى الدنيا الى غير ذلك بالتعارف قال فى الفتح ولا يعكر عليه
 ان بعض المتنافرين ربما ائتلفا لانه محمول على مبدأ التلاقى فانه يتعلق باصل
 الخلقة بغير سبب وأما فى ثانى الحال فيكون مكتسبا التجدد وصف يقتضى
 الالفة بعد النفرة كإيمان الكافر واحسان المسى قال ابن الجوزى استفاد
 من هذا الحديث ان الانسان اذا وجد من نفسه نفرة ممن له فضيلة أو
 صلاح فينبغى ان يبحث عن المقتضى لذلك ليسعى في ازالته حتى يتخلص

من الوصف المذموم وكذلك القول في عكسه وقال القرطبي الأرواح وان
اتفقت في كونها ارواحا لكنها تباين بامور مختلفة تتنوع بها فتشاكل اشخاص
النوع الواحد وتناسب بسبب ما اجتمعت فيه من المعنى الخاص لذلك النوع
للمناسبة ولذلك تشاهد اشخاص كل نوع تالف نوعها وتنفر من مخالفتها
ثم انا نجد بعض اشخاص النوع الواحد يتالف وبعضها يتنافر وذلك
بحسب الامور التي يحصل الاتفاق والانفراد بسببها وفي مسند أبي يعلى
عن عمرة بنت عبد الرحمن قالت كانت امرأة بمكة مزاحمة فنزلت على امرأة
مثلها بالمدينة فبلغ ذلك عائشة فقالت صدق حبي سمعت رسول الله صلى الله
تعالى عليه وسلم يقول الأرواح جنود مجندة الخ وهذا علق له البخاري
(وحدث ان الله قبض ارواحكم حين شاء) أخرجه البخاري عن أبي قتادة
وعمران بن حصين وغيرهما ولفظ أبي قتادة قال سرنا مع النبي صلى الله
تعالى عليه وسلم ليلة فقال بعض القوم لو عرست بنا يا رسول الله قال اخاف
أن تناموا عن الصلاة قال بلال انا أوقظكم فاضجعوا واسند بلال ظهره
الى راحلته فغلبته عيناه فنام فاستيقظ النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وقد
طلع حاجب الشمس فقال يا بلال اين ما قلت قال ما ألقيت على نومة مثلها
قط قال ان الله قبض ارواحكم حين شاء وردها عليكم حين شاء يا بلال قم
فاذن بالناس بالصلاة فتوضأ فلما ارتفعت الشمس واياضت قام فصلى اه
وفي رواية عمران بن حصين لا خير ارتحلوا فارتحلوا ففسار غير بعيد ثم
نزل الخ وزاد مسلم من حديث أبي هريرة ارتحلوا فان هذا منزل حضرنا
فيه الشيطان ولاي داود من حديث ابن مسعود تحولوا عن مكانكم الذي
أصابتكم فيه الغفلة ولمسلم من حديث أبي هريرة بعد قوله يا بلال اين ما قلت
قال أخذ بنفسى الذي أخذ بنفسك اه وقوله ان الله قبض ارواحكم هو

كقوله تعالى (الله يتوفى الانفس حين موتها) والتي لم تمت في منامها ولا يلزم من قبض الروح الموت فالموت انقطاع تعلق الروح بالبدن ظاهرا وباطنا والنوم انقطاع عن ظاهره فقط قال القرطبي اخذ بهذا بعض العلماء فقال من انتبه من نوم عن صلاة فاتته في سفر فليتحول عن موضعه وان كان واديا فليخرج عنه وقيل انما يلزم في ذلك الوادي بعينه وقيل هو خاص بالنبي صلى الله تعالى عليه وسلم لانه لا يعلم من حال ذلك الوادي ولا غيره ذلك الالهو وقال غيره يؤخذ منه ان من حصلت له غفلة في مكان عن عبادة استحب له التحول منه ومنه امر الناعس في سماع الخطبة يوم الجمعة بالتحول عن مكانه الى مكان آخر اه وقد تكلم العلماء على الجمع بين حديث النوم هذا وبين قوله صلى الله تعالى عليه وسلم ان عيني تنامان ولا ينام قلبي أخرجه البخاري في مواضع في التهجد وفي آخر الصوم وفي صفة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم وفي الاعتصام والتوحيد وأخرجه مسلم قال النووي له جوابان (احدهما) ان القلب انما يدرك الحسيات المتعلقة به كالحديث والالم ونحوها ولا يدرك ما يتعلق بالعين لانها نائمة والقلب يقظان (والثاني) انه كان له حالان حال كان قاه لا ينام وهو الاغلب وحال ينام قلبه وهو نادر فصادف هذا اي قصة النوم عن الصلاة قال والصحيح المعتمد هو الاول والثاني ضعيف وهو كما قال ولا يقال القلب وان كان لا يدرك ما يتعلق بالعين من رؤية الفجر مثلا لكنه يدرك اذا كان يقظانا مرور الوقت الطويل فان من ابتداء طلوع الفجر الى ان حيت الشمس مدة طويلة لا تخفى على من لم يكن مستغرقا لانا نقول يحتمل ان يقال كان قلبه صلى الله تعالى عليه وسلم اذ ذاك مستغرقا بالوحي ولا يلزم مع ذلك وصفه بالنوم كما كان يستغرق صلى الله تعالى عليه وسلم حالة القاء الوحي في

اليقظة وتكون الحكمة في ذلك بيان التشريع بالفعل لأنه أوقع في النفس كما في قصة سهوه في الصلاة وقريب من هذا جواب ابن المنير أن القلب قد يحصل له السهو في اليقظة لمصلحة التشريع ففي النوم بطريق الأول أو على السواء وقد أجيب عن الأشكال أجوبة أخرى ضعيفة منها أن قوله لا ينام قلبي أي لا يخفي عليه حالة انتقاض وضوئه ومنها أن معناه لا يستغرق بالنوم حتى يوجد منه الحدث وهذا قريب من الذي قبله قال ابن دقيق العيد كان قائل هذا أراد تخصيص يقظة القلب بأدراك حالة الانتقاض وذلك بعيد لأن قوله صلى الله تعالى عليه أن عيني تنامان ولا ينام قلبي وقع جواباً عن قول عائشة أتنام قبل أن توتر وهذا كلام لا تعلق له بانتقاض الطهارة الذي تكلموا فيه وإنما هو جواب يتعلق بأمر الوتر فتحمل يقظته على تعلق القلب باليقظة للوتر وفرق بين من شرع في النوم مطمئن القلب به وبين من شرع فيه متعلقاً باليقظة قال فعلي هذا فلا تعارض ولا أشكال في حديث النوم حتى طلعت الشمس لأنه يحمل على أنه اطمأن في نومه لما أوجبه تعب السير معتمداً على من وكه بكلامه الفجر ومحصله تخصيص اليقظة المفهومة من قوله ولا ينام قلبي بأدراكه وقت الوتر أدراكاً معنوياً لتعلقه به وإن نومه في حديث الوادي كان نوماً مستغرقاً ويؤيده قول بلال له اخذ بنفسى الذي اخذ بنفسك المار ولم ينكر عليه ومعلوم أن نوم بلال كان مستغرقاً وقد اعترض عليه بأن ما قاله يقتضى اعتبار خصوص السبب وأجاب بأنه يعتبر إذا قامت عليه قرينة وإرشاد له السياق وهو هنا كذلك ومن الأجوبة الضعيفة أيضاً قول من قال كان قلبه يقظاًنا وعلم بخروج الوقت لكن ترك إعلامهم بذلك عمداً لمصلحة التشريع وقول من قال المراد بنفي النوم عن قلبه أنه لا يطرأ عليه اضطرابات أحلام كما يطرأ

على غيره بل كل ما يراه في نومه حق ووحى فله عدة أجوبة أقربها إلى الصواب الأول على الوجه الذي قررناه قاله في الفتح وفي هذا الحديث من الفوائد جواز التماس الاتباع ما يتعلق بمصالحهم الدنيوية وغيرها لكن بصيغة العرض لا بصيغة الاعتراض وإن على الإمام أن يراعى المصالح الدينية والاحتراز عما يحتمل فوات العبادة عن وقتها بسببه وجواز التزام الخادم القيام بمراقبة ذلك والاكتفاء في الأمور المهمة بالواحد وقبول الغدر ممن اعتذر بأمر سائق وتسويغ المطالبة بالوفاء بالالتزام وتوجيه المطالبة على بلال بذلك تنبيهها له على اجتناب الدعوى والثقة بالنفس وحسن الظن بها لا سيما في مظان الغلبة وسلب الاختيار وإنما بادر بلال إلى قوله إنا أوقفكم اتباعا لعادته في الاستيقاظ في مثل ذلك الوقت للآذان وفيه خروج الإمام بنفسه في الغزوات والسرايا وفيه الرد على منكرى القدر وأنه لا واقع في الكون إلا بقدر وفي الحديث أيضا الآذان للفائنة وبه قال الشافعي في القديم وأحمد وأبو ثور وابن المنذر وقال الأوزاعي ومالك والشافعي في الجديد لا يؤذن لها والمختار عند كثير من أصحابه أن يؤذن لصحة الحديث وحمل الآذان هنا على الإقامة متعقب لأنه عقب الآذان بالوضوء ثم بارتفاع الشمس فلو كان المراد به الإقامة لما أخرج الصلاة عنها نعم يمكن حمله على المعنى اللغوي وهو محض الإعلام ولا سيما على رواية الكشفيين فاذن الناس بالمد وحذف الموحدة من بالناس أي أعلمهم واستدل النافي للآذان للفائنة بما رواه البخاري بلسق الحديث الأول عن جابر من صلاته صلى الله تعالى عليه وسلم العصر بعد ما غربت الشمس بدون آذان والمحل فيه بحث طويل المعنابة (وأما الرحم) فقد جاء ذكرها في الحديث أخرج الشيخان عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم

قال خلق الله الخلق فلما فرغ منه قامت الرحم فأخذت فقال له مه قالت
 هذا مقام العائد بك من القطيعة قال الاترضين ان اصل من وصلك
 وأقطع من قطعك قالت بلى يارب قال فذاك ثم قال رسول الله صلى الله
 تعالى عليه وسلم (اقرأ ان شئتم فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض
 وتقطعوا ارحامكم) وأخرج البخاري ايضا عن أبي هريرة عن النبي صلى
 الله تعالى عليه وسلم قال الرحم شجنة من الرحمن فقال الله من وصلك
 وصلته ومن قطعك قطعته وأخرجه عن عائشة ايضا وقوله في الحديث
 الأول فأخذت وقع للاكثر بحذف المفعول وفي رواية ابن السكن فأخذت
 بحقو الرحمن وفي رواية الطبري فأخذت بحقوى الرحمن بالتثنية قال القاسبي
 أبي زيد المروزي ان يقرأ لنا هذا الحرف لاشكاله ووقع في حديث ابن
 عباس عند الطبراني ان الرحم اخذت بحجزة الرحمن قال في الفتح قال
 شيخنا في شرح الترمذي ان المراد بالحجزة هنا قائمة العرش ويؤيده ما أخرجه
 مسلم من حديث عائشة ان الرحم أخذت بقائمة من قوائم العرش وقوله
 خلق الله الخلق قال ابن أبي جمرة يحتمل ان يكون المراد بالخلق جميع
 المخلوقات وان يكون المراد به المكلفين وهذا القول يحتمل ان يكون
 بعد خلق السموات والارض وابرازها في الوجود ويحتمل ان يكون بعد
 خلقها كتباً في اللوح المحفوظ ولم يبرز بعد الا اللوح والقلم ويحتمل ان
 يكون بعد انتهاء خلق ارواح بني آدم عند قوله (الست بربكم) لما أخرجهم
 من صلب آدم عليه السلام مثل الذر وقوله فقامت الرحم فقالت قال ابن
 أبي جمرة يحتمل ان يكون بلسان الحال وان يكون بلسان القال على الحقيقة
 والاعراض يجوز ان تتجسد وتتكلم باذن الله قولان مشهوران والثاني
 أرجح وعلى الثاني فهل تتكلم كما هي أو يخلق الله لها عند كلامها حياة وعقلا

والاول أرجح لصلاحيه القدرة العامة لذلك ولما في الاخرين من تخصيص عموم لفظ القرآن والحديث بغير دليل ولما يلزم منه في حصر قدرة القادر التي لا يحصرها شيء. ويحتمل ان يكون على حذف أي قام ملك فتكلم على لسانها ويحتمل ان يكون ذلك على طريق ضرب المثل والاستعارة والمراد تعظيم شأنها وفضل واصلها واثم قاطعها قال النووي قال القاضي عياض الرحم التي توصل وتقطع وتبر انما هي معنى من المعاني ليست بجسم وانما هي قرابة ونسب تجمعهم رحم والدة ويتصل بعضه ببعض فسعى ذلك الاتصال رحما والمعنى لا يتأتى منه القيام ولا الكلام فيكون ذكر قيامها هنا وتعلقها ضرب مثل وحسن استعارة على عادة العرب في استعمال ذلك والمراد تعظيم شأنها وفضيلة واصلها وعظيم اثم قاطعها بعقوبتهم وقال ابن أبي جمرة الوصل من الله كناية عن عظيم احسانه وانما خاطب الناس بما يفهمون ولما كان أعظم ما يعطيه المحبوب لمحبه الوصال وهو القرب منه واسعاة على ما يريد ومساعدته على ما يرضيه وكانت حقيقة ذلك على الله تعالى مستحيلة في حق الله تعالى عرف أن ذلك كناية عن عظيم احسانه لعبده قال وكذا القول في القطع هو كناية عن حرمان الاحسان قال القرطبي وسواء قلنا انه اعنى القول المنسوب الى الرحم على الحقيقة أو المجاز انه على جهة التقدير والتمثيل كان يكون المعنى لو كانت الرحم بمن يعقل ويتكلم لقالت كذا ومثله (لو أنزلنا هذا القرآن على جبل لرأيته خاشعا) الآية وفي آخرها (وتلك الامثال نضرب بها للناس) فمقصود هذا الكلام الاخبار بتأكد أمر صلة الرحم وأنه تعالى انزلها منزلة من استجار به فاجاره فادخله في حمايته واذا كان كذلك فجار الله غير مخذول وقد قال رضي الله تعالى عليه وسلم من صلى الصبح فهو في ذمة الله وان من يطلبه الله بشيء من ذمته يدركه ثم يكبه على وجهه في النار أخرجه مسلم

وقال القرطبي ايضا الرحم التي توصل عامة وخاصة فالعامة رحم الدين
وتحب مواصلتها بالتوادم والتناصر والعدل والانصاف والقيام بالحقوق
الواجبة والمستحبة واما الرحم الخاصة فتزيد النفقة على القريب وتفقد
احوالهم والتغافل عن زلاتهم وتتفاوت مراتب استحقاقهم في ذلك كما
في الحديث الاول من كتاب الادب الاقرب فالاقرب اه وقوله فاخذت
بحقو الرحمن الحقو بالفتح ويكر قال عياض معقد الازار وهو الموضع
الذي يستجار به ويحتزم به على عادة العرب لانه من أحق ما يحامي عنه
ويدفع كما قالوا نمنعه مما نمنع منه ازرنا فاستعير ذلك مجازا للرحم في
استعاذتها بالله من القطيعة اه وقد يطلق الحقو على الازار نفسه في حديث
أم عطية فاعطاها حقوه فقال اشعرنها به أي ازاره وهو المراد هنا وهو
الذي جرت العادة بالتمسك به عند الالحاح في الاستجارة والطلب والمعنى
على هذا صحيح مع اعتقاد تنزيه الله عن الجارحة قال الطيبي هذا القول
مبنى على الاستعارة التمثيلية كانه شبه حالة الرحم وما هي عليه من الافتقار
الى الصلة والذب عنها بحال مستجير يأخذ بحقو المستجار به ثم اسند علي
سبيل الاستعارة التخيلية ما هو لازم للمشبه به من القيام فيكون قرينة
مانعة من ارادة الحقيقة ثم رشحت الاستعارة بالقول والاخذ ولفظ
الحقو فهي استعارة اخرى والثنية فيه للتأكيد لان الاخذ باليدين أكد
في الاستجارة من الاخذ بيد واحدة اه وقال البيهقي الحقو الازار والمعنى
تعلق بعزه وقال في النهاية الحقوفيه مجاز وتمثيل ومنه قولهم عذت بحقو
فلان اذا استجرت به واعتصمت وفي اساس البلاغة لاذ بحقويه اذا
فزع به اه وقوله فقال له مه هو اسم فعل معناه الزجر أي اكفف وقال
ابن مالك هي هنا ما الاستفهامية حذف الفها ووقف عليها بهاء السكت

والشائع ان لا يفعل ذلك الا وهي مجرورة لكن قد سمع مثل ذلك فجاء
عن أبي ذؤيب الهذلي قال قدمت المدينة ولا أهلها ضجيج بالبكاء كضجيج
الحجيج فقلت مه قالوا قبض رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم وقوله الرحم
شجرة من الرحمن الشجرة بكسر المعجمة وسكون الجيم بعدها نون وجاء
بضم أوله وفتح ر واية ولغة وأصل الشجرة عروق الشجر المشتبكة والشجن
بالتحريك واحد الشجون وهي طرق الأودية ومنه قولهم الحديث ذو شجون
أى يدخل بعضه فى بعض وقوله من الرحمن أى اخذ اسمها من هذا
الاسم كما فى حديث عبد الرحمن بن عوف فى السنن مرفوعا انا الرحمن خلقت
الرحم وشققت لها اسما من اسمي والمعنى انها اثر من آثار الرحمة مشتبكة
بها فالقاطع لها منقطع من رحمة الله وقال الاسماعيلي معنى الحديث أن
الرحم اشتق اسمها من اسم الرحمن فلها به علة وليس معناه انها من
ذات الله تعالى عن ذلك وقيل المراد ان الله تعالى يراعى الرحم فيصل
من وصلها ويقطع من قطعها ويأخذ لها حقها كما يراعى القريب قرابته
فانه يزيد فى المراعاة على الأجانب قال ابن أبى جمرة تكون صلة الرحم
بالمال وبالعون على الحاجة وبدفع الضرر وبطلاقة الوجه وبالدهاء والمعنى
الجامع ايصال ما أمكن من الخير ودفع ما أمكن من الشر بحسب الطاقة
وهذا انما يستمر اذا كان أهل الرحم أهل استقامة فان كانوا كفارا أو
فجارا فمقاطعتهم فى الله هى صلتهم بشرط بذل الجهد فى وعظهم ثم اعلامهم
اذا أصرروا ان ذلك بسبب تخلفهم عن الحق ولا يسقط مع ذلك صلتهم
بالدعاء لهم عن ظهر الغيب أن يعودوا إلى الطريق المثلث وفى الأحاديث
تعظيم أمر الرحم وان صلتها مندوبة مرغوب فيها وان قطعها من الكبائر

لورود الوعيد الشديد فيه قاله في الفتح (قلت) انظر كيف يمكن ان يكون
 قطعها كبيرة وتكون الصلة مندوبة فاذا كان القطع كبيرة كانت الصلة واجبة
 لان الكبيرة لا تترتب الا على ترك الواجب اهـ واختلف في تأويل قوله
 تعالى (ان توليتم) المذكور في الحديث فالأكثر على أنه من الولاية
 والمعنى إن توليتم الحكم وقيل بمعنى الاعراض والمعنى لعلكم ان اعرضتم
 عن قبول الحق ان يقع منكم ما ذكره الأول أشهر ويشهد له ما أخرجه
 الطبراني في تهذيبه من حديث عبد الله بن مغفل قال سمعت النبي صلى الله
 تعالى عليه وسلم قال (فهل عسيتم ان توليتم أن تفسدوا في الارض) قال
 هم هذا الحى من قريش أخذ الله عليهم ان ولوا الناس أن لا يفسدوا في
 الارض ولا يقطعوا أرحامهم اهـ وقد ورد في الترغيب في صلة الرحم أحاديث
 كثيرة جداً أردت ان اذكر منها أحاديث فيها نفع للواصل منها ما أخرجه البخاري
 عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أنه قال سمعت رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم
 يقول من سره أن يبسط له في رزقه وأن ينسأله في أثره فليصل رحمه وأخرجه
 عن أنس بلفظ من أحب الخ وللترمذي وحسنه عن أبي هريرة أن صلة
 الرحم محبة في الأهل مثابة في المال منسأة في الأثر وعند أحمد بسند رجال
 ثقات عن عائشة مرفوعاً صلة الرحم وحسن الجوار وحسن الخلق يعمران
 الديار ويزيدان في الأعمار وأخرج عبد الله بن أحمد في زوائد المستن
 والبزار وصححه الحاكم من حديث علي بن نحو حديث البخاري لكن قال ويدفع
 عنه ميتة السوء ولا بن يعلني من حديث أنس رفعه أن الصدقة وصلة الرحم
 يزيد الله بهما في العمر ويدفع بهما ميتة السوء لكن سنده ضعيف وأخرج
 البخاري في الأدب المفرد من حديث ابن عمر بلفظ من اتقى ربه ووصل
 رحمه نسي له في عمره وثرى ماله واحبه أهله الى غير هذا من الأحاديث

وقوله ينسأله بالبناء للمجهول أى يؤخر وقوله فى اثره أى فى اجله وسبى
الاجل اثره لانه يتبع العمر قال كعب بن زهير
والمرء ما عاش ممدود له أمل • لا ينقضى العمر حتى ينتهى الاثر
وأصله من اثر مشيه فى الارض فان من مات لا تبقى له حركة فلا يبقى
لقدمه اثر فى الارض قال ابن التين ظاهر الحديث يعارض قوله تعالى
(فاذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون) والجمع بينهما من
وجهين (احدهما) ان هذه الزيادة كناية عن البركة فى العمر بسبب التوفيق
الى الطاعة وعمارة وقته بما ينفعه فى الآخرة وصيائته عن تضيعه فى غيره
ذلك ومثل هذا ما جاء ان النبى صلى الله تعالى عليه وسلم تقاصرت اعمار
امته بالنسبة لاعمار من مضى من الامم فاعطاه الله ليلة القدر وحاصله
ان صلة الرحم تكون سببا للتوفيق والطاعة والصيانة عن المعصية فيبقى بعده
الذكر الجميل فكانه لم يموت ومن جملة ما يحصل له من التوفيق العلم الذى ينتفع
به بعده والصدقة الجارية عليه والخلف الصالح (ثانيهما) ان الزيادة على حقيقتها
وذلك بالنسبة الى علم الملك الموكل بالعمر واما الاول الذى دلت عليه
الآية فبالنسبة الى علم الله تعالى كان يقال للملك ان عمر فلان مائة مثلا
ان وصل رحمه وستون ان قطعها وقد سبق فى علم الله انه يصل او يقطع
فالذى فى علم الله لا يتقدم ولا يتأخر والذى فى علم الملك هو الذى يمكن
فيه الزيادة والنقص واليه الاشارة بقوله تعالى (يمحو الله ما يشاء ويثبت
وعنده أم الكتاب) فالحق والاثبات بالنسبة لما فى علم الملك وما فى أم
الكتاب هو الذى فى علم الله تعالى فلا تخوف فيه البتة ويقال له القضاء
المبرم ويقال للأول القضاء المعلق (والوجه الاول) اليق بلفظ حديث
البخارى فان الاثر ما يتبع الشئ فاذا اخر محسن ان يحمل على الذكر

الحسن بعد فقد المذكور وقال الطيبي الوجه الاول أظهر واليه يشير كلام صاحب الفائق قال ويجوز ان يكون المعنى ان الله يبقى أثر واصل الرحم في الدنيا طويلا فلا يضمحل سريعا كما يضمحل أثر قاطع الرحم ولما أنشد أبو تمام قوله في بعض المراتي

توفيت الآمال بعد محمد هـ واصبح في شغل عن السفر السفر
قال له أبو دلف لم يمت من قيل فيه هذا الشعر ومن هذه المادة قول الخليل عليه السلام (واجعل لي لسان صدق في الآخرين) وقد ورد في تفسيره وجه ثالث فأخرج الطبراني في الصغير بسند ضعيف عن أبي الدرداء قال ذكر عند رسول الله صلى تعالى عليه وسلم من وصل رحمه انسى له في عمره فقال ليس زيادة في عمره قال الله تعالى (فاذا جاء أجلهم) الآية ولكن الرجل تكون له الذرية الصالحة يدعون له من بعده وله في الكبير من حديث أبي مشجعة الجهني رفعه ان الله لا يؤخر نفسا اذا جاء أجلها وانما زيادة العمر ذرية صالحة وجزم ابن فورك بان المراد بزيادة العمر نفى الآفات عن صاحب البر في فهمه وعقله وقال غيره في أعم من ذلك وفي وجود البركة في رزقه وعليه ونحو ذلك اهـ (وأما الملل) فقد جاء منسوبا اليه تعالى فيما أخرجه الشيخان عن عائشة ان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم دخل عليها وعندها امرأة فقال من هذه قالت فلانة تذكر من صلاتها قال مه عليكم بما تطيقون فوالله لا يمل الله حتى تملوا وكان أحب الدين اليه ما داوم عليه صاحبه وفي رواية ان أحب الاعمال الى الله ما دووم عليه وان قل اهـ الملل استثقال الشيء ونفور النفس عنه بعد محبته وهو محال على الله تعالى باتفاق لانه يقتضى تغير اوصافه تعالى وحلول الحوادث في حقه قال الاسماعيلي وجماعة من المحققين انما اطلق هذا على جهة المقابلة

اللفظية مجازا كما قال تعالى (وجزاء سيئة سيئة مثلها) وانظاره قال القرطبي وجه مجازه انه تعالى لما كان يقطع ثوابه عمن يقطع العمل ملالا عبر عن ذلك بالملال من باب تسمية الشيء باسم سببه وقال الهروي معناه لا يقطع عنكم فضله حتى تملوا سؤاله فتزهدوا في الرغبة اليه وقال غيره معناه لا يتناهى حقه في الطاعة عليكم حتى يتناهى جهدكم وهذا كله بناء على ان حتى على بابها في انتهاء الغاية وما يترتب عليها من المفهوم وجنح بعضهم الى تأويلها فاقيل معناه لا يمل الله اذا ملتم وهو مستعمل في كلام العرب يقولون لا افعل كذا حتى يبيض الفار أو يشيب الغراب ومنه قولهم في البليغ لا ينقطع حتى تنقطع خصومه لانه لو انقطع حين ينقطعون لم تكن له عليهم مزية وكقول الشاعر

صليت مني هذيل بخرق ه لا يمل الشر حتى يملوا

المعنى لا يمل وان ملوا والا لم يكن له فضل عليهم وهذا المثال أشبه من الذي قبله لان شيب الغراب ليس ممكنا عادة بخلاف الملل من العابد وقال قوم من مل من شيء تركه فالمعنى لا يترك الثواب ما لم يتركوا العمل وقال المازري قيل ان حتى هنا بمعنى الواو فيكون التقدير لا يمل وتملون فنفي عنه الملل وأثبتته لهم قال وقيل حتى بمعنى حين والاول اليق واجرى على القواعد وانه من باب المقابلة اللفظية ويؤيده ما وقع في بعض طرق حديث عائشة بلفظ اكلفوا من العمل ما تطيقون فان الله لا يمل من الثواب حتى تملوا من العمل لكن في مسنده موسى بن عبيدة وهو ضعيف وقال ابن حبان في صحيحه هذا من الفاظ التعارف التي لا يتبها للمخاطب ان يعرف القصد مما يخاطب به الا بها وهذا رأيه في جميع المتشابه اه قال النووي عند احب الدين ماداوم عليه صاحبه بدوام القليل تستمر الطاعة

بالذكر والمراقبة والاخلاص والاقبال على الله تعالى بخلاف الكثير الشاق حتى ينموا القليل الدائم بحيث يزيد على الكثير المنقطع اضعافا كثيرة وقال ابن الجوزي انما أحب الدائم لمعنيين (اجمعهما) ان التارك للعمل بعد الدخول فيه كالمعرض بعد الوصل فهو متعرض للذم ولهذا ورد الوعيد في حق من حفظ آية ثم نسيها وان كان قبل حفظها لا يتعين عليه (ثانيهما) ان مداوم الخير ملازم للخدمة وانيس من لازم الباب في كل يوم وقتا ما كمن لازم يوما كاملا ثم انقطع وقد مر لك ان احب الاعمال الى الله ما دووم عليه وإن قل اه (وأما الاذاية) فقد جاءت نسبتها الى الله تعالى في قوله تعالى ان الذين (يؤذون الله ورسوله) وفي احاديث منها ما أخرجه البخاري عن ابي موسى الاشعري قال قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم ما احدا صبر على اذى سمعه من الله تعالى يدعون له الولد ثم يعافيه ويرزقه وأخرج ايضا عن ابي هريرة رضى الله تعالى عنه قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم قال الله عز وجل يؤذيني ابن آدم يسب الدهر وانا الدهر يبدى الامر اقلب الليل والنهار وأخرج هو ايضا ومسلم عنه قال الله يسب بنو آدم الدهر وانا الدهر يبدى الليل والنهار وأخرج البخاري عنه لا تسموا الغيب الكرم ولا تقولوا خيبة الدهر فان الله هو الدهر وأخرجه مسلم بلفظ يؤذيني ابن آدم يقول يا خيبة الدهر وأخرجه مسلم بلفظ لا يسب احدكم الدهر فان الله هو الدهر ولا يقولن احدكم للغيب الكرم انما الكرم قاب المؤمن وأخرجه احمد بلفظ لا يقل ابن آدم يا خيبة الدهر اني انا الدهر ارسل الليل والنهار فاذا شئت قبضتها وأخرجه مالك في الموطأ لكن في رواية يحيى بن يحيى فان الدهر هو الله وقد قال ابن عبد البر انه خالف فيها جميع رواة الحديث عن مالك

استحالة المعية بالذات وما يضاهيها من مثابه الصفات ٣٤٤

فان الجميع قالوا فان الله هو الدهر وأخرجه احمد من وجه آخر بلفظ
لا تسبوا الدهر فان الله قال انا الدهر الايام والليالي لي اجددها وأبليها
وما أتى بملوك بعد ملوك وسنده صحيح اه والكلام هنا على أمرين (أحدهما)
نسبة الايداء لله تعالى (والثاني) النهي عن سب الدهر اما الايداء فقد قال
القرطبي يؤذيني ابن آدم معناه يخاطبني من القول بما يتأذى من يجوز في
حقه التأذى منه والله منزّه عن ان يصل اليه الاذى وانما هذا من التوسع
في الكلام والمعنى ان من وقع ذلك منه وقع في سخط الله وفي روح
المعاني عند آية يؤذون الله ورسوله المتقدمة اريد بالايداء اما ارتكاب
مالا يرضيانه من الكفر وكبائر المعاصي مجازا لانه سبب أولاهم له وان
كان ذلك بالنظر اليه تعالى بالنسبة الى غيره فانه كاف في العلاقة وقيل في
ايدائه تعالى هو قول اليهود والنصارى والمشرّكين (يد الله مغلوله والمسيح
ابن الله والملائكة بنات الله تعالى والاصنام شركاؤه) تعالى الله عن ذلك
علوا كبيرا وقيل قول الذين يلحدون في آياته وقيل تصوير التصاوير
وقال في الفتح المراد يؤذيني ابن آدم أذى رسوله وصالحى عباده لاستحالة
تعلق أذى المخلوقين به لكونه صفة نقص وهو منزّه عن كل نقص ولا
يؤخر النعمة قهرا بل تفضلا وتكذيب الرسل في نفي الصاحبة والولد
عن الله أذى لهم فاضيف الاذى لله تعالى للمبالغة في الانكار عليهم
والاستعظام لمقاتلتهم ومنه قوله تعالى (الذين يؤذون الله ورسوله لعنهم
الله في الدنيا والاخرة) معناه يؤذون أولياء الله وأولياء رسوله فاقسم
المضاف مقام المضاف اليه اه (قلت) وهذا شائع مستعمل في كلام
العرب قال الله تعالى (واسأل القرية) أي أهلها وقال صلى الله تعالى عليه
وسلم احد جبل يحبنا ونحبه على احد التأويلات فيه وقال الشاعر

انبثت ان النار بعدك أو قدت . واستب بعدك يا كليب المجلس
 أي اهله وفي الحديث ما أحدا صبر واصبرا فعل تفضيل من الصبر والصبر
 حبس النفس عن المجازاة على الاذى قولاً أو فعلاً وقد يطلق على الحلم
 والصبور من اسمائه تعالى ومعناه الذي لا يعاجل العصاة بالعقوبة وهو
 قريب من معنى الحليم والحليم ابلغ في السلامة من العقوبة وفي قوله
 ما أحدا صبر إشارة الى القدرة على الاحسان اليهم مع اسامتهم بخلاف
 طبع البشر فانه لا يقدر على الاحسان الى المنيء الا من جهة تكلفه ذلك
 شرعاً وسبب ذلك ان خوف الفوت يحمله على المسارعة الى المكافاة
 بالعقوبة والله سبحانه وتعالى قادر على ذلك حالاً وما لا يعجزه شيء
 ولا يفوته وقد قال بعض أهل العلم الصبر على الاذى جهاد النفس وقد
 جبل الله الانفس على التألم بما يفعل بها ويقال فيها ولهذا شق على النبي
 صلى الله تعالى عليه وسلم نسبتهم له الى الجور في القسمة لكنه حلم عن
 القائل فصبر لما علم من جزيل ثواب الصابرين وان الله تعالى يأجره بغير
 حساب والصابر أعظم أجراً من المنفق لان حسنته مضاعفة الى سبعمائة
 والحسنة في الاصل بعشر امثالها الا من شاء الله ان يزيده (قالت) وهذه
 المضاعفة واردة في المنفق ايضاً لقوله تعالى (مثل الذين ينفقون اموالهم) الخ
 وفي حديث ابن مسعود الصبر نصف الايمان وفي فضل الصبر على الاذى
 ما أخرجه ابن ماجه بسند حسن عن ابن عمر رفعه المؤمن الذي يخالط الناس
 ويصبر علي اذاهم خير من الذي لا يخالط الناس ولا يصبر علي اذاهم
 وأخرجه الترمذي من حديث صحابي لم يسم وذلك غير مضر لان الصحابة
 كلهم عدول فجعل واحد منهم غير مضر (الامر الثاني النهي عن سب الدهر
 ومعنى قوله انا الدهر) فمعنى النهي عن سبه هو ان من اعتقد انه الفاعل

للمكروه فسيب خطا فان الله هو الفاعل فاذا سببتم من انزل ذلك بكم رجع السبب الى الله وقوله أنا الدهر قال الخطابي معناه أنا صاحب الدهر ومدبر الامور التي ينسبونها اليه فمن سبه من أجل انه فاعل هذه الامور عاد سبه الى ربه الذي هو فاعلها وانما الدهر زمان جعل ظرفا لمواقع الامور وكانت عاداتهم اذا أصابهم مكروه اضافوه الى الدهر فقالوا بؤساً للدهر وتباً للدهر وقال النووي قوله أنا الدهر بالرفع في ضبط الاكثرين والمحققين ويقال بالنصب علي الظرف أي انا باق ابدًا والموافق لقوله ان الله هو الدهر الرفع وهو مجاز وذلك ان العرب كانوا يسبون الدهر عند الحوادث فقال لا تسبوه فان فاعلها هو الله فكأنه قال لا تسبوا الفاعل فانكم اذا سببتموه سببتموني أو الدهر هنا بمعنى الدهر فقد حكى الراغب ان الدهر في قوله ان الله هو الدهر غير الدهر في قوله يسب الدهر قال والدهر الاول الزمان والثاني المدبر المصرف لما يحدث ثم استضعف هذا القول لعدم الدليل عليه ثم قال لو كان كذلك لعد الدهر من اسماء الله تعالى. وكذلك قال محمد بن داود محتجا لما ذهب اليه من انه بفتح الراء فكان يقول لو كان بضمها لكان الدهر من اسماء الله تعالى وتعقب بان ذلك ليس بلازم ولا سيما مع روايته فان الله هو الدهر قال ابن الجوزي يصبو بضم الراء من أوجه (أحدها) أن المضبوط عند المحدثين الضم (ثانيها) لو كان بالنصب يصير التقدير فانا الدهر أقلبه فلا تكون علة النهي عن سبه مذكورة لانه تعالى يقلب الخير والشر فلا يستلزم ذلك منع الذم (ثالثها) الرواية التي فيها فان الله هو الدهر اه قال في الفتح وهذه الاخيرة لا تعين الرفع لان للمخالف أن يقول التقدير فان الله هو الدهر يقلب فترجع للرواية الاخرى وكذلك ترك ذكر علة النهي لا يعين الرفع لانها تعرف

من السياق أى لا ذنب له فلا تسبوه اه ومحصل ما قيل فى تأويله ثلاثة أوجه (أحدها) ان المراد بقوله إن الله هو الدهر أى المدبر للامور (ثانيها) أنه على حذف مضاف أى صاحب الدهر (ثالثها) التقدير مقاب الدهر ولذلك عقبه بقوله (يدى الليل والنهار) ووقع فى رواية زيد بن أسلم عن ابى صالح عن ابى هريرة بلفظ يدي الليل والنهار أجده وابلية وأذهب بالملوك أخرجه أحمد وقد قال المحققون من نسب شيئا من الافعال الى الدهر حقيقة ~~ك~~ كفر ومن جرى هذا اللفظ على لسانه غير معتقد لذلك فليس بكافر لكنه يكره له ذلك لشبهه بأهل الكفر فى الاطلاق وهو نحو التفصيل المذكور فى قولهم مطرنا بنوء كذا وقال عياض زعم بعض من لا تحقيق عنده أن الدهر من أسماء الله وهو غلط فان الدهر مدة زمان الدنيا وعرفه بعضهم بأنه أمد مفعولات الله فى الدنيا وفعله لما قبل الموت وقد تمسك الجبهة من الدهرية والمعطلة بظاهر هذا الحديث واحتجوا به على من لا رسوخ له فى العلم لان الدهر عندهم حركات الفلك وأمد العالم ولا شيء عندهم ولا صانع سواه وكفى فى الرد عليهم قوله فى بقية الحديث أنا الدهر أقرب ليله ونهاره فكيف يقاب الشيء نفسه تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا وقال ابن أبى جمره لا يخفى أن من سب الصنعة فقد سب صانعها فمن سب الليل والنهار أقدم على امر عظيم بغير معنى ومن سب ما يجرى فيها من الحوادث وذلك هو أغلب ما يقع من الناس وهو الذى يعطيه سياق الحديث حيث نفى عنهما التأثير فكانه قال لا ذنب لهما فى ذلك وأما الحوادث فمنها ما يجرى بوساطة العاقل المكلف فهذا يضاف شرعا وادعة الى الذى جرى على يديه يضاف الى الله تعالى لكونه بتقديره فافعال العباد من اكسابهم ولهذا ترتبت عليها الاحكام وهى فى الابتداء خلق الله ومنها

ما يجري بغير وساطة فهو منسوب الى قدرة القادر وليس لليل والنهار فعل ولا تأثير لالغة ولا عقلا ولا شرعا وهو المعنى في هذا الحديث ويلتحق بذلك ما يجري من الحيوان غير العاقل ثم أشار بان النهي عن سب الدهر تنبيه بالأعلى على الأدنى وان فيه إشارة الى ترك سب كل شيء مطلقا الا ما اذن الشرع فيه لان العلة واحدة واستنبط منه منع الخيلة في البيوع كالعينة لانه نهى عن سب الدهر لما يؤل اليه من حيث المعنى وجعله سببا لخالفه اه وقوله في الحديث ولا تقولوا خيبة الدهر وفي رواية يا خيبة الدهر وفي رواية واخيبة الدهر واخيبة بفتح الخاء الحرمان وهي بالنصب على الندبة كانه فقد الدهر لما يصدر عنه مما يكرهه فندبه متفجعا عليه أو متوجعا منه وقال الداودي هو دغاء علي الدهر بالخيبة وهو كقولهم قحط الله نوءها يدعون على الارض بالقحط وهي كلمة هذا أصلها ثم صارت تقال لكل مذموم اه ومر في الحديث لا تسموا العنب الكرم وانما الكرم قلب المؤمن وفي رواية لمسلم وانما الكرم الرجل المسلم وأخرج الطبراني والبيهقي من حديث سمرة رفعه ان اسم الرجل المؤمن في الكتب الكرم من أجل ما أكرم الله علي الخليفة وانكم تدعون الحائط من العنب الكرم قال الخطابي ما ملخصه (المراد بالنهي تأكيد تحريم الخمر بمحو اسمها ولان في تبقية هذا الاسم لها تقريرا لما كانوا يتوهمونه من تكريم شاربها فهي عن تسميتها كرما وقال انما الكرم قلب المؤمن لما فيه من نور الايمان وهدي الاسلام) وحكى ابن بطال عن ابن الانباري انهم سموا العنب كرما لان الخمر المتخذة منه تحت علي السخاء وتأمركم بمكارم الاخلاق حتى قال شاعرهم الخمر مشتقة المعنى من الكرم وقال آخر شقت من الصبي واشتق مني ه كما اشتقت من الكرم الكروم

فلذلك نهى عن تسمية العنب بالكرم حتى لا يسموا أصل الخمر باسم
 مأخوذ من الكرم وجعل قاب المؤمن التي يتقى شربها ويرى الكرم في
 تركها أحق بهذا الاسم وأما قول الأزهري سمي العنب كرما لانه ذلل لقاطفه
 وليس فيه سلاء يعقر جانبيه ويحمل الاصل منه مثل ما تحمل النخلة فأكثر
 وكل شيء أكثر فقد كرم فهو صحيح أيضا من حيث الاشتقاق لكن المعنى
 الاول أنسب للنهي وقال النووي النهي في هذا الحديث عن تسمية العنب
 كرما وعن تسمية شجرها أيضا للكراهة وحكى القرطبي عن المازري أن
 السبب في النهي أنه لما حرمت عليهم الخمر وكانت طباعهم تحبهم على الكرم
 كره صلى الله تعالى عليه وسلم ان يسمى هذا المحرم باسم تهيج طباعهم اليه
 عند ذكره فيكون ذلك كالمحرك لهم وتعقبه بأن محل النهي إنما هو تسمية
 العنب كرما وليست العنب محرمة والخمر لا تسمى عنب بل العنب قد يسمى
 خمرا باسم ما يؤول اليه قال في الفتح والذي قاله المازري موجه لانه يحمل
 على ارادة حسم المادة بترك تسمية اصل الخمر بهذا الاسم الحسن ولذلك
 ورد النهي تارة عن العنب وتارة عن شجرة العنب فيكون التنفير بطريق
 الفحوى لانه اذا نهى عن تسمية ما هو حلال في الحال بالاسم الحسن لما
 يحصل منه بالقوة بما ينهي عنه فلان ينهي عن تسمية ما ينهي عنه بالاسم
 الحسن أولى وقال الشيخ أبو محمد بن أبي جمره ما ملخصه لما كان اشتقاق
 الكرم من الكرم والارض الكريمة هي أحسن الارض فلا يليق ان
 يعبر بهذه الصفة الا عن قلب المؤمن الذي هو خير الاشياء لان المؤمن
 خير الحيوان وخير ما فيه قلبه لانه اذا صلح صلح الجسد كله وهو أصل
 لنبات شجر الايمان قال ويؤخذ منه ان كل خير باللفظ أو المعنى أو بهما
 أو مشتقا منه أو مسمى به إنما مضاف بالحقيقة الشرعية لان الايمان واهله

وان أضيفا إلى ما عدا ذلك فهو بطريق المجاز وفي تشبيه الكرم بقلب
المؤمن معنى لطيف لان أوصاف الشيطان تجري مع الكرم كما يجري
الشيطان في بني آدم مجرى الدم فاذا غفل المؤمن عن شيطانه أوقعه في
المخالفة كما ان من غفل عن عصير كرمه تخمر فتنجس ويقوى الشبه ايضا
ان الخمر يعود خلا من ساعته بنفسه أو بالتخليل فيعود طاهرا وكذا
المؤمن يعود من ساعته بالتوبة النصوح طاهرا من خبث الذنوب المتقدمة
التي كان متنجسا باتصافه بها اما يباعث من غيره من موعظة ونحوها وهو
كالتخلل أو يباعث من نفسه وهو كالتخلل فينبغي للعاقل ان يتعرض
لعاجلة قلبه لئلا يهلك وهو على الصفة المذمومة اه وقوله انما الكرم قلب
المؤمن الحصر فيه ليس على ظاهره فعناه ان الاحق باسم الكرم قلب
المؤمن ولم يرد ان غيره لا يسمى كرما كما في حديث لاهلك الا الله وقد
قال تعالى (ان الملوك اذا دخلوا قرية ، وقال الملك اتوني به) فان المراد
بالحديث أن الملك الحقيقي لله وإن سمي غيره ملكا اه

(البحث العاشر في الاستواء)

وهو بحث جليل بل هو ربع عزة هذه الابحاث وقد جاء استوى على
العرش في القرآن في ستة مواضع يأتي بيانها ان شاء الله تعالى وقال البخاري
باب وكان عرشه على الماء وهو رب العرش العظيم وقال مجاهد استوى
علا على العرش وذكر حديث عمران بن حصين السابق في البحث الخامس
في الكلام على الشيء أنه قال اني عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إذ
جاءه قوم من بني تميم فقالوا اقبلوا البشري يا بني تميم فقالوا بشرتنا
فأعطنا فدخل ناس من أهل اليمن فقالوا اقبلوا البشري يا أهل اليمن إذ لم
يقبلها بنو تميم قالوا قبلنا جناتك لتفقه في الدين ولنسألك عن أول هذا

الامر ما كان قال كان الله ولم يكن شيء غيره وكان عرشه على الماء ثم خلق
 السموات والارض وكتب في الذر كل شيء ثم اتاه رجل فقال يا عمران
 ادرك ناقتك فقد ذهبت فانطلقت اطلبها فاذا السراب يتقطع دونها
 وأيم الله لو ددت انها قد ذهبت ولم أقم اه ثم ذكر احاديث عديدة فيها
 ذكر العرش منها حديث ابي هريرة السابق في البحث الاول ان النبي صلى
 الله تعالى عليه وسلم قال ان الله لما قضى الخلق كتب عنده فوق عرشه ان
 رحمتي سبقت غضبي اه ثم ختمها بحديث ابي سعيد الخدري قال النبي صلى
 الله تعالى عليه وسلم يصعقون يوم القيامة فاذا انا بموسى آخذ بقائمة من
 قوائم العرش اه (وها أنا أبتدى الكلام على العرش في تقرير مخلوقيته)
 كما هو المراد عند البخاري ثم أتكم على الاستواء فأقول قال في الفتح
 ذكر البخاري قطعتين من آيتين يعني وكان عرشه على الماء وهو رب العرش
 العظيم السابقتين وتلطف في ذكر الثانية عقب الاولى لرد من توهم من
 قوله في الحديث كان الله ولم يكن شيء قبله وكان عرشه على الماء ان العرش
 لم يزل مع الله تعالى وهو مذهب باطل وكذا من زعم من الفلاسفة ان
 العرش هو الخالق الصانع وربها تمسك بعضهم وهو ابو اسحاق الهروي
 بما أخرجه من طريق سفيان الثوري حدثنا أبو هشام هو الرمانى بالراء
 والتشديد عن مجاهد عن ابن عباس قال ان الله كان على عرشه قبل ان
 يخلق شيئا فأول ما خلق الله القلم وهذه الاولى محمولة على خلق السموات
 والارض وما فيها بدليل ما أخرجه عبد الرزق في تفسيره عن قتادة في
 قوله تعالى (وكان عرشه على الماء) قال هذا بدء خلقه قبل ان يخلق السماء وعرشه
 من ياقوته حمراء ويأتى ان شاء الله تعالى قريبا استيفاء الكلام على أول
 المخلوقات قال فازدف المصنف بقوله رب العرش العظيم اشارة إلى ان

العرش مربوب وكل مربوب مخلوق وقال البيهقي في الاسماء والصفات اتفقت أقاويل أهل التفسير على أن العرش هو السرير وأنه جسم خلقه الله وأمر ملائكته بحمله وتعبد لهم بتعظيمه والطواف به كما خلق في الأرض بيتاً وأمر بني آدم بالطواف به واستقباله في الصلاة وكون سرير الملك يسمى عرشاً مشهور عند العرب في الجاهلية والإسلام قال تعالى (ورفع أبويه على العرش) وقال تعالى (ايكم يأتيني بعرشها) وعظمة العرش المشار إليها في الآية مذكورة في حديث أبي ذر الطويل الذي صححه ابن حبان (أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يا أبا ذر ما السموات السبع مع الكرسي إلا حلقة ملقاة بأرض فلاة وفضل العرش على الكرسي كفضل الفلاة على الحلقة) وله شاهد عن مجاهد أخرجه سعيد بن منصور في التفسير بسند صحيح عنه وليس المراد بالماء الذي عليه العرش البحر بل هو ماء تحت العرش كما شاء الله تعالى وقد مر في البحث الثامن حديث العباس بن عبد المطلب في عظمه ويحتمل أن يراد به البحر بمعنى أن أرجل حملته في البحر كما ورد في بعض الآثار بما أخرجه الطبري والبيهقي من طريق السدي عن أبي مالك في قوله تعالى (وسع كرسيه السموات والأرض) قال أن الصخرة التي الأرض السابعة عليها وهي منتهى الخلق على أرجائها أربعة من الملائكة لكل أحد منهم أربعة أوجه وجه إنسان وأسد وثور ونسرفهم قيام عليها قد احاطوا بالأرضين والسموات رؤسهم تحت الكرسي والكرسي تحت العرش وهو ما ذكره البخاري من الآيات والأحاديث كاف في إثبات مخلوقية العرش لمن لم يكتف بان لا قديم سوى الله تعالى وقد قال في فتح الباري عند حديث عمر بن الخطاب رضي الله عنه لم يكن شيء غيره في الحديث دلالة على أنه لم يكن شيء غيره لا الماء ولا العرش ولا غيرهما لأن كل ذلك غير الله

تعالى وقد مر الكلام مستوفى على حديث عمران بن حصين في البحث الخامس عند ذكره هناك ومر الكلام مستوفى أيضا على حديث أبي هريرة أن الله لما قضى الخلق الخ في البحث الأول عند ذكره هناك وما هو صريح في مخلوقية العرش ما أخرجه الطيالسي وأحمد والترمذي وحسنه وابن ماجه وابن جرير وابن المنذر والبيهقي في الاسماء والصفات عن أبي رزين العقيلي قال قلت يا رسول الله أين كان الله قبل أن يخلق السموات والأرض قال كان في عماء ما تحته هواء وما فوقه هواء وخلق عرشه على الماء اه فانظر ما أصرح هذا الحديث في مخلوقية العرش وقد مر الكلام عليه في البحث الثامن عند ذكر الإين وقد قال في فتح الباري في حديث أبي ذر في ذهاب الشمس حتى تسجد تحت العرش المراد منه هنا اثبات أن العرش مخلوق لأنه ثبت أن له فوقا وتحتا وهما من صفات الخلق وفي تعاليق للعالم الكوثرى مانصه قال الجلال الدواني في شرح العضدية قد رأيت في بعض تصانيف ابن تيمية القول بالقدم النوعي في العرش وقال الشيخ محمد عبد فيما علقه عليه وذلك أن ابن تيمية كان من الخابطة الآخذين بظواهر الآيات والاحاديث القائلين بأن استوى على العرش جلوسا فلما أورد عليه أنه يلزم أن يكون العرش أزليا لما أن الله أزلي وأزلية العرش خلاف مذهبه قال أنه قديم بالنوع أي أن الله لا يزال بعدم عرشا ويحدث آخر من الأزل إلى الأبد حتى يكون له استواء أزلي أبدي فلي نظر ابن يكون الله تعالى بين الأعدام والإيجاد هل يزول عن الاستواء فسبحان الله ما أجهل الإنسان وما أشنع ما يرضى لنفسه ولست أعرف هل قال ابن تيمية بشيء من ذلك على التحقيق أم لا اه (قلت) وما يحقق ما نسب إليه من أنه قائل بمحوادث لا أول لها ما قاله في فتح الباري فإنه قال

رواية ولم يكن شيء غيره أصرح في الرد على من أثبت حوادث لا أول لها من الرواية التي تقدم أنها مروية بالمعنى وهي رواية ولم يكن شيء قبله قال وهي أي حوادث لا أول لها من مستبشع المسائل المنسوبة لابن تيمية الخ ما هو مستوفى في البحث الخامس عند الكلام على الشيء فراجعناه اه واذا علمت أن العرش مخلوق فاعلم أنه ليس أول المخلوقات ايضاً (فأول المخلوقات على الاطلاق النور المحمدي) لما أخرجه عبد الرزاق بسنده عن جابر بن عبد الله الانصاري قال قال يا رسول الله بأبي أنت وامي أخبرني عن أول شيء خلقه الله تعالى قبل الاشياء قال يا جابر ان الله تعالى خلق قبل الاشياء نور نبيك من نوره فجعل ذلك النور يدور بالقدرة حيث شاء الله تعالى ولم يكن في ذلك الوقت لوح ولا قلم ولا جنة ولا نار ولا ملك ولا سماء ولا أرض ولا شمس ولا قمر ولا انس ولا جن فلما أراد الله أن يخلق الخلق قسم ذلك النور أربعة اجزاء فخلق من الجزء الاول القلم ومن الثاني اللوح ومن الثالث العرش ثم قسم الجزء الرابع أربعة اجزاء فخلق من الجزء الاول حملة العرش ومن الثاني الكرسي ومن الثالث باقى الملائكة ثم قسم الجزء الرابع أربعة اجزاء فخلق من الاول السموات ومن الثاني الارضين ومن الثالث الجنة والنار ثم قسم الرابع أربعة اجزاء فخلق من الاول نور ابصار المؤمنين ومن الثاني نور قلوبهم وهي المعرفة بالله ومن الثالث نور انفسهم وهو التوحيد لا إله إلا الله محمد رسول الله الحديث اه وفي احكام ابن القطان مما ذكره ابن مرزوق عن علي بن الحسين عن أبيه عن جده أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال كنت نورا بين يدي ربي قبل خلق آدم بأربعة عشر الف عام وفي الخبر لما خلق الله آدم جعل ذلك النور

فِي جَبِينِهِ فَيَغْلِبُ عَلَى سَائِرِ نُورِهِ ثُمَّ رَفَعَهُ اللَّهُ عَلَى سُرِيرٍ مَمْلُوكَتِهِ وَحَمَلَهُ عَلَى
 أَكْتَافِ مَلَائِكَتِهِ وَأَمَرَهُمْ فَطَافُوا بِهِ فِي السَّمَوَاتِ لِيَرَى عَجَائِبَ مَلَكُوتِهِ
 وَاخْتَلَفَ فِي أَوَّلِ الْمَخْلُوقَاتِ بَعْدَ النُّورِ الْمُحَمَّدِيُّ هَلِ الْمَاءُ أَوِ الْعَرْشُ أَوِ الْقَلَمُ
 وَالْأَصَحُّ أَنَّهُ الْمَاءُ فَقَدْ رَوَى أَحْمَدُ وَالتِّرْمِذِيُّ وَصَحَّحَهُ مِنْ حَدِيثِ أَبِي رَزِينٍ
 الْعَقِيلِيِّ مَرْفُوعًا أَنَّ الْمَاءَ خُلِقَ قَبْلَ الْعَرْشِ وَرَوَى السُّدِّيُّ فِي تَفْسِيرِهِ بِأَسَانِيدٍ
 مُتَعَدِّدَةٍ أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَخْلُقْ شَيْئًا مِمَّا خُلِقَ قَبْلَ الْمَاءِ وَأَمَّا مَا رَوَاهُ أَحْمَدُ وَالتِّرْمِذِيُّ
 وَصَحَّحَهُ مِنْ حَدِيثِ عِبَادَةَ بْنِ الصَّامِتِ مَرْفُوعًا أَنَّ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمُ ثُمَّ
 قَالَ أَكْتُبْ فَجَرَى بِمَا هُوَ كَاتِنٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ وَمَا أَخْرَجَهُ الْبَيْهَقِيُّ فِي الْأَسْمَاءِ
 وَالصِّفَاتِ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ فَقَالَ لَهُ أَكْتُبْ فَقَالَ
 يَا رَبِّ وَمَا أَكْتُبُ قَالَ أَكْتُبِ الْقَدْرَ فَجَرَى بِمَا هُوَ كَاتِنٌ مِنْ ذَلِكَ الْيَوْمِ إِلَى
 قِيَامِ السَّاعَةِ فَيَجْمَعُ بَيْنَهُ وَبَيْنَ مَا قَبْلَهُ بِأَنَّ أَوَّلِيَّةَ الْقَلَمِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا عَدَى
 الْمَاءَ وَالْعَرْشَ أَوْ بِالنِّسْبَةِ إِلَى مَا مَنَّهُ صَدْرُ مِنَ الْكِتَابَةِ أَيْ أَنَّهُ قِيلَ لَهُ أَكْتُبِ
 أَوَّلَ مَا خُلِقَ وَأَمَّا حَدِيثُ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْعَقْلَ فَلَيْسَ لَهُ طَرِيقٌ ثَبَتَ وَعَلَى
 تَقْدِيرِ ثَبُوتِهِ فَهَذَا التَّقْدِيرُ الْآخِرُ هُوَ تَأْوِيلُهُ وَحَكِي أَبُو الْغَلَاءِ الْهَمْدَانِيُّ أَنَّ
 لِلْعُلَمَاءِ قَوْلَيْنِ أَحَدُهُمَا خَلَقَ أَوَّلًا الْعَرْشَ أَوِ الْقَلَمَ قَالَ وَالْآخَرُ عَلَى سَبْقِ خَلْقِ
 الْعَرْشِ لَمَّا ثَبَتَ فِي صَحِيحِ مُسْلِمٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ
 صَلَّى اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدَرَ اللَّهُ مَقَادِيرَ الْخَلْقِ قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ السَّمَوَاتِ
 وَالْأَرْضَ بِخَمْسِينَ أَلْفَ سَنَةٍ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ أَهْ فَهَذَا صَرِيحٌ فِي أَنَّ
 التَّقْدِيرَ وَقَعَ بَعْدَ خَلْقِ الْعَرْشِ وَالتَّقْدِيرُ وَقَعَ عِنْدَ أَوَّلِ خَلْقِ الْقَلَمِ بِحَدِيثِ
 عِبَادَةَ ابْنِ الصَّامِتِ الْمَارِ أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللَّهُ الْقَلَمَ الْمَخْرُجَ مِنْ حَدِيثِ ابْنِ عَبَّاسٍ وَاخْتَارَ
 ابْنُ جَرِيرٍ وَمَنْ تَبِعَهُ الْقَوْلَ بِأَوَّلِيَّةِ الْقَلَمِ وَاسْتَدَلُّوا بِمَا مَرَّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ
 وَقَدْ مَرَّ الْجَوَابُ عَنْهُ وَبِمَا رَوَى ابْنُ أَبِي حَازِمٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ خَلَقَ اللَّهُ

اللوح المحفوظ مسيرة خمسمائة عام فقال للقلم قبل ان يخلق الخلق وهو على
العرش اكتب فقال وما اكتب قال على في خلقي الى يوم القيامة اه
وهذا ليس فيه سبق خالق القلم على العرش بل فيه سبق العرش واخرج
سعيد بن منصور عن مجاهد قال بدء الخلق العرش والماء والهواء وخلقت
الارض من الماء اه وكما جمع بين اولية القلم والماء والعرش يجمع بين
اولية النور المحمدي والماء والعرش فيقال ان اولية الماء والعرش بالنسبة
الى ما عدى النور المحمدي لما مر من التصريح في حديثه من ان العرش
خلق من احد اجزائه وقيل ان الاولية في كل بالاضافة الى جنسه أي
اول ما خلق الله من الانوار نوري وكذا في باقيها واما ما في المدارك
ورواه كعب الاحبار من ان الله خلق ياقوته خضراء فنظر اليها بالهيئة
فصارت ماء ثم خلق ريحا فأقر الماء على متته ثم وضع عرشه على الماء اه
قال وفي وقوف العرش على الماء أعظم اعتبار لأهل الافكار اه فلا
معارضة بينه وبين اولية خلق النور المحمدي لانه ليس فيه ذكر لكون
الياقوته أول ما خلق وعلى هذا يكون خلقها مبدء الخلق الماء والعرش
وخلق نور نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم سابق عليها اه وجميع ما ذكر من
الاحاديث في اولية الخلق صريح في ان العرش مخلوق وبالله تعالى التوفيق
(فاذا علمت مخلوقية العرش فاعلم أن الاستواء الوارد في القرآن في ستة
مواضع كما مر ويأتي بيانها ان شاء الله تعالى يأتي في لغة العرب على
وجوه عديدة) منها الاستتمام كما قال تعالى (ولما بلغ أشده واستوى)
أي استتم شبابه وقال تعالى (كزرع أخرج شطئه فأزره فاستغلظ فاستوى
على سوقه) أي استتم ذلك الزرع وقوى ومنها الاعتدال قال بعض بني
تميم فاستوى ظالم العشيرة والمظلوم أي اعتدلا ومنها القصد الى الشيء

قال تعالى (ثم استوى الى السماء) أى قصد خلقها ومنها الاستيلاء على
الشيء قال الشاعر

إذا ما غزى قوما أباح حريمهم - وأضحى على ما ملكوه قد استوى
ومنها الاستقرار كقوله تعالى (فاذا استويت أنت ومن معك على الفلك)
أمر استقررت وقوله تعالى (لتستوها على ظهوره ثم تذكروا نعمة ربكم
إذا استويتم عليه) أى لتستقروا ومنها ما نقل عن ثعلب الاتصال والامتلاء
والتماثل يقال استوى الوجه أى اتصل واستوى القمر امتلا واستوى فلان
وفلان تماثلا ومنها الاقبال والصعود والعمد استوى الى السماء صعد أو
عمد أو قصد أو أقبل عليها أو استولى وهذه المعانى يمكن رد بعضها الى
بعض فاذا علمت ما فى الاستواء من المعانى لغة فاعلم ان ما ورد فى القرآن
من قوله تعالى (استوى على العرش) فى جميع المواضع علماء أهل السنة
فيه على ما مر فى المتعابه السلف يفوضون مع التنزيه له تعالى عمالا يليق به
من صفات الحدوث وأول بعضهم ويأتى ذكره والخلف يؤولون وتأتى الاوجه
التي أولوا بها (أما ما نقل عن الساف) ففى كتاب السنة لابی القاسم اللالكائى عن ام
سلمة رضى الله تعالى عنها انها قالت الاستواء غير مجبول والكيف غير معقول
والاقرار به ايمان والجحود به كفر وعن ربيعة بن ابى عبد الرحمن انه سئل كيف
استوى على العرش فقال الاستواء غير مجبول والكيف غير معقول وعلى الله
الرسالة وعلى رسوله البلاغ وعلينا التسليم وأخرج البيهقي بسند جيد عن عبد الله
ابن وهب قال كنا عند مالك فدخل رجل فقال يا أبا عبد الله الرحمن على العرش
استوى كيف استوى فأطرق مالك فاخذته الرحضاء ثم رفع رأسه فقال
الرحمن على العرش استوى كما وصف به نفسه ولا يقال كيف وكيف عنه مرفوع
ولا أراك الا صاحب بدعة أخرجه اه ومن طريق يحيى بن يحيى عن

مالك نحو المنقول عن أم سلمة لكن قال فيه والاقرار به واجب والسؤال عنه بدعة اه وما روى عن مالك وأم سلمة وربيعة الرأي معنادان الاستواء معلوم من لغة العرب محامله التي تصح في حق الله تعالى والمراد في الآية منها مجهول لنا لا نعلمه ومعنى جهل الكيف هو ان كيفية فهم الآية بحملها على معين مجهولة هذا هو المراد من الكلام وليس المراد منه ما يظنه جملة المجسمة من ان الاستواء معلومة حقيقة وكيفيته مجهولة فهذا هو عين الكيف الذي قال مالك أنه مرفوع عن الله تعالى لا يوصف به فكيفية الاستواء مختلفة في الحوادث في حال استوائهم على ما هم مستوون عليه مجهولة لمن لم يكن حاضرا لراحد منهم بعضهم متربع وبعضهم مضطجع وبعضهم مقع الى غير ذلك فلو كان المراد بجهل الكيف ما وصف مع الاستواء الحقيقي لم يكن الله تعالى ممتازا عن البشر في جهل كيفية الاستواء بشئ. تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا ومعنى قول مالك ان السؤال عن هذا بدعة هو ان السؤال عن تعيين ما لم يرد فيه نص من الشارع بتعيينه بدعة وصاحب البدعة رجل سوء تجب بجانبه واخراجه من مجالس العلم لئلا يدخل على المسلمين فتنة بسبب اظهار بدعته كما مر من فعل عمر بضجيع (وسئل الامام الشافعي) رحمه الله تعالى عن ذلك ايضا فقال آمنت بلا تشبيه وصدقت بلا تمثيل واتهمت نفسي في الادراك وامسكت عن الخوض فيه كل الامساك (وسئل الامام احمد) رحمه الله تعالى عنه ايضا فقال الاستواء كما أخبر لا ما يخطر للبشر وقال ايضا كما روى الخلال في السنة استوي علي العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبالغها واصف وأخرج البيهقي بسند جيد عن الاوزاعي قال كنا والتابعون يمتواخرون نقول ان الله على عرشه ونؤمن بما وردت به السنة من صفاته وأخرج الثعلبي من

وجه آخر عن الاوزاعي أنه سئل عن قوله تعالى (ثم استوى على العرش) فقال هو كما وصف نفسه وأسند البيهقي من طريق أبي بكر الضبعي قال مذهب أهل السنة في قوله (الرحمن على العرش استوى) قال بلا كيف وقال الترمذي في الجامع عقب حديث أبي هريرة في النزول وهو على العرش كما وصف به نفسه في كتابه كذا قال غير واحد من أهل العلم في هذا الحديث وما يشبهه من الصفات (وسئل جعفر الصادق) من زعم ان الله تعالى في شيء أو من شيء أو على شيء فقد أشرك لو كان على شيء لكان محمولا ولو كان في شيء لكان محصورا ولو كان من شيء لكان محدثا (وسئل ذو النون المصري) عن ذلك فقال الرحمن لم يزل والعرش محدث والعرش بالرحمن استوى الخ ما مر من كلامهم في التفويض هذا ما قاله جل السلف من التفويض (وذهب المؤلفون من الخلف في تأويله الى تأويلات) (الاول) سئل جعفر بن نصير رحمه الله عن الاستواء فقال استوى عليه بكل شيء فليس شيء أقرب اليه من شيء فجعل الاستواء مرادا به استواء العلم بكل شيء (الثاني) الاستواء بمعنى الاستيلاء بالقهر والغلبة أو بمعنى استواء التدبير كما يستوى الملك من البشر على مملكته قال

قد استوى بشر على العراق من غير سيف ودم مہراق

أي صرح ان يستوي بشر استواء قعود على جميع الكورة العراقية فلا يراد من قول الشاعر الا القهر والغلبة والتدبير وأين استواء بشر المخلوق من استواء الباري جل جلاله وإنما خص العرش بالذكر في معرض القهر والغلبة لانه هو اعظم مخلوقات الله تعالى كما مر لك ما في الحديث من عظمه وإذا كان مقهورا مغلوبا لله تعالى كان غيره من المخلوقات التي هي دون عظمته أولى بذلك وهذا مثل قوله تعالى (وسع كرسيه السموات والأرض

ولا يؤده حفظهما) فنخص السموات والارض بانه تعالى لا يثقله حفظهما
لعظمتها فغيرهما أولى وقيل ان الضمير في ولا يؤده راجع الى الكرسي
وهو أبلغ لانه اذا لم تثقل السموات والارض مع عظمهما الكرسي الذي هو
مخلوق فكيف بخالقه قال ابن بطال هذا التأويل للمعتزلة وهو فاسد لانه
تعالى لم يزل قاهراً غالباً مستولياً وقوله (ثم استوى) يقتضى افتتاح هذا
الوصف بعد ان لم يكن ولازم تأويلهم انه كان مغالباً فيه فاستولى عليه
بقهر من غلبه وهذا منتف عن الله تعالى ويحجب عما قال بوجوه (الأول)
ما قاله في فتح الباري فانه قال والانفصال عن ذلك بالتمسك بقوله تعالى
(وكان الله عليهما حكيماً) فان أهل العلم بالتفسير قالوا معناه لم يزل
كذلك وكذلك هنا فمعناه لم يزل قاهراً غالباً اهـ (الثاني) هو ان هذا
الاقتضاء كما قال مبنى على جعل ثم للترتيب المعنوي وقد حامت في كتاب الله تعالى
للترتيب الاخبارى كما في قوله تعالى في حق المنافقين (ذلك بأنهم آمنوا
ثم كفروا) فاستشكل الاتيان بثم هنا بأن المنافقين لم يحصل منهم ايمان
أصلاً فهم ثابتون على الكفر (واجيب) بان ثم للترتيب الاخبارى فكذلك
هى في قوله تعالى (ثم استوى على العرش) وبأنها ايضا حامت في كلام العرب
لمطلق الجمع كالواو قال الشاعر

ان من ساد ثم ساد أبوه ثم قد ساد قبل ذلك جده

فالمعنى ان من ساد وساد أبوه النخ وما قيل من ان المعنى هو ان السيادة
حصلت للاب من قبل الابن ثم للجد من قبل الأب فيكون الترتيب من
هذه الحيثية يرده قوله في الجد قبل ذلك ويرده ان السيادة اذا كانت حاصلة
للأب والجد من قبل الابن كانت حاصلة لهما معاً في آن واحد من غير
ترتيب لاتحاد السبب اهـ (الثالث) هو أنه تعالى من أسمائه القهار والقاهر

قال تعالى (وهو القاهر فوق عباده) وقال تعالى (الواحد القهار) والقهار من اوزان المبالغة ولم يلزم من ذلك ان له تعالى مغالبا قد قهر فكذلك استواؤه بالقهر والغلبة لا يلزم منه ذلك اه وهذا التأويل وان كان للمعتزلة هو أحسن التأويلات عندي ويجب المصير اليه ولا علينا اذا وافقت المعتزلة الصواب فالمطلوب الحق مع أى احد كان (الثالث من التأويلات) ما ذكره العلامة الامير في حاشية عبد السلام وهو قريب من الأول فانه قال في آخر حكم ابن عطاء الله يامن استوى برحمانيته على عرشه فصار العرش غيبا في رحمانيته كما صارت العوالم غيبا في عرشه قال فكأنه يشير الى ان معنى الآية الرحمن استوى برحمانيته على عرشه بمعنى ان العرش وان كان أكبر المخلوقات وكلها مغيبة فيه هو صغير بالنسبة لرحمة الله تعالى وبغيبه فيها كما تغيب العوالم فيه اشارة لقوله تعالى (ورحمتي وسعت كل شيء) ويمكن ان هذا المبنى اللطيف هو المشار اليه بقوله صلى الله تعالى عليه وسلم ان الله لما قضى الخلق كتب في كتاب فهو عنده فوق العرش ان رحمتي غلبت غضبي فيمكن ان لا يكون المراد حقيقة الكتاب ولو قبل القهار على العرش استوى لذاب العرش وما فيه اه من عيش على الاضامة والحديث المذكور من الكلام مستوفى عليه في البحث الاول اه (الرابع) منها ما ذكره أبو طاهر القزويني وهو من أحسن التأويلات فانه قال اعلم ان الله تعالى قد خلقنا من الأرض في الأرض وخلق فوقنا الهواء وخلق من فوق الهواء السموات السبع طبقا فوق طبق وخلق فوق السموات الكرسي وخلق فوق الكرسي العرش العظيم الذي هو أعظم المخلوقات ولم يبلغنا في كتاب ولا سنة ان الله خالق فوق العرش شيئا وما جاء من ذكر السرادقات والشرفات والابوار على تقدير صحته هو من حملة العرش

وتوابعه فمعنى قوله جل جلاله على العرش استوى استتم خاقه بالعرش فلم يخلق خارج العرش شيئاً وجميع ما خلق ويخلق دنيا واخرى لا يخرج عن دائرة العرش لانه حار لجميع الكائنات ومع ذلك فلا يزن في مقدوراته ذرة فاني يكون مستقرا وأولى ما يفسر القرآن بالقرآن قال تعالى (فلما بلغ أشده واستوى) أى استتم شبابه وقال تعالى (كزرع اخرج شطئه فآزره فاستغلظ فاستوى على سوقه) أى استتم ذلك الزرع وقوى فعلى هذا التقرير يكون فاعل استوى ضميراً عائداً على المصدر المفهوم من لفظ خلق وعلى بمعنى الباء في قوله على العرش فيكون المعنى استتم واستكمل الخلق بالعرش فلم يخلق شيئاً فوق العرش ورجوع الضمير لمصدر خلق يندفع كل إشكال ورجوع الضمير للمصدر المفهوم من الفعل السابق شائع في كلام العرب وورد في كتاب الله تعالى وفي اشعار العرب قال تعالى (علي ان لا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى) هو أى العدل المفهوم من اعدلوا وقال الشاعر

وإذا سئلت الخير فاعلم بأنها « حسنى بها تحظى من الرحمن
فقوله بأنها أي المسألة المفهومة من سئلت السابق وإتيان على بمعنى الباء وورد في كتاب الله قال تعالى (حقيق على ان لا أقول على الله إلا الحق) فقوله على هنا أى بي وقد قرىء في بعض القراءات حقيق بي قال أبو طاهر ايضاح ذلك هو ان الله تعالى ما ذكر الاستواء على العرش في جميع القرآن الا بعد ذكر خلق السموات والارض وذلك في ستة مواضع (الاول) في سورة الاعراف (ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض في ستة أيام ثم استوى على العرش) (الثانى) في سورة يونس (ان ربكم الله الذى خلق السموات والارض في ستة أيام ثم استوى على العرش يدبر الامر)

(الثالث) في سورة طه (تنزيلا من خلق الارض والسموات العلى الرحمن على العرش استوى) (الرابع) في سورة الفرقان (الذى خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش الرحمن) (الخامس) في سورة السجدة (الله الذى خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش ما لكم من دونه من ولى ولا شفيع) (السادس) في سورة الحديد (هو الذى خلق السموات والارض في ستة ايام ثم استوى على العرش يعلم ما يلج في الارض) والمعنى في هذه الآيات كلها سائح على ما ذكر من كون الضمير في استوى راجع الى الخلق المفهوم من الفعل السابق وعلى بمعنى الباء الا ما جاء في سورة طه من قوله (الرحمن على العرش استوى) وفي سورة الفرقان (ثم استوى على العرش الرحمن) والجواب عن ذلك هو أن الشبهة انما وقعت فيهما من جهة النظم والافالقصة في جميع الآيات واحدة وللنظم طرق عجيبة في القرآن فاما قوله في طه (تنزيلا من خلق الارض والسموات العلى الرحمن على العرش استوى) فالرحمن تفسير وايضاح لقوله ممن فهو خبر مبتدا محذوف أى هذا الخالق هو الرحمن ثم قال (على العرش) أى استتم خلقه بالعرش كما قررنا ووقع استوى في آخر الآية لأن مقاطع هذه السورة على الالف المقصورة وأما قوله في سورة الفرقان (الذى خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام ثم استوى على العرش الرحمن) فهو من باب السبك على حد الذى جاء زيد فالذى فى الآية مبتدأ وخبره الرحمن وقوله خلق السموات والارض وما بينهما في ستة ايام صلة الذى وقوله ثم استوى على العرش اعتراض فى الكلام ومعناه ما قررناه أى استتم واستكمل خلقه بالعرش اه هذا التأويل الحسن وهو سائح عربية ونحوية مخرج من كل شبهة واردة فى الآية وقد

نقلته من شرح الشيخ عlish على الاضائة ببعض زيادات واستدلالات
وتغيير منى يميز ذلك من وقف على المنقول منه اه وتاويل ابي طاهر
هذا اشار اليه في فتح الباري فقال وقيل معنى الاستواء التمام والفراغ من
فعل الشئ ومنه قوله تعالى (ولما بلغ أشده واستوى) فعلى هذا فمعنى استوى
على العرش اتم الخلق وخص لفظ العرش لكونه أعظم الاشياء وعلى في
قوله على العرش بمعنى الى فالمراد على هذا انتهى الى العرش أى فيما يتعلق
بالعرش لانه خالق الخلق شيئا بعد شئ (قلت) ولا يرد على هذا ان العرش
من أول المخلوقات لانه قال فيما يتعلق بالعرش لانفس العرش والضمير
على هذا التأويل فى استوى راجع إلى الخلق أيضا كما فى التأويل السابق
فمعناه استوى أى كمل الخلق متبهاً الى العرش إذ لا شئ فوقه كما مر فالتأويلان
سيان الا ان على فى الاول بمعنى الباء وفى الثانى بمعنى الى وحروف الجر
تعاقبها فى كلام العرب غير محصور اه (الخامس) منها ما رواه البخارى كما
مر عن مجاهد انه قال استوى علا على العرش قال ابن بطال هو الصحيح
والمذهب الحق وقول أهل السنة لان الله سبحانه وتعالى وصف نفسه بالعلو
قال سبحانه وتعالى عما يشركون وهو صفة من صفات الذات وأما من
فسره بارتفع ففيه نظر لانه لم يصف به نفسه قال واختلف أهل السنة هل
الاستواء صفة ذات او صفة فعل فمن قال معناه علا قال صفة ذات ومن
قال غير ذلك قال هي صفة فعل وأن الله فعل فعلا سماه استواء على عرشه
لان ذلك قائم بذاته لاستحالة قيام الحوادث به اه ولا يلزم من العلو على
العرش المذكور فى هذا التأويل مذهب المجسمة الا أن الرد عليه فان العلو
صادق بعلو الذات والصفات كما قال تعالى وهو العلى الكبير لان العلو
حسى ومعنوى وقد قدمنا ان العلو فى حق الله تعالى لا يراد به الا علو

المنزلة لاستحالة الحسى في حتمه تعالى لأنه من صفات الاجسام وأورد
 علي هذا التأويل ما أورد على التأويل بالاستيلاء من انه صار قاهرا بعد ان
 لم يكن فيلزم على هذا انه صار غالبا بعد ان لم يكن والجواب عنه هو ما مر
 من الجواب عن الاول اه (السادس) نقل محي السنة البغوى في تفسيره
 عن ابن عباس واكثر المفسرين أن معناه ارتفع وقال ابو عبيد والفراء
 وغيرهما بنحوه وقد قال ابن بطال فيما مر عنه قريبا ان تفسيره بارتفع فيه
 نظر لانه لم يصف به نفسه واعترض من قال به بان علا بمعنى ارتفع
 من غير فرق وقد ابطلتموه لما في ظاهره من الانتقال من سفل الى علو وهو
 محال على الله تعالى فليكن علا كذلك ورد هذا الاعتراض بان الله تعالى
 وصف نفسه بالعلو كما لم يصف نفسه بالارتفاع وفي لفظ الارتفاع
 ايها لم يكن في لفظ العلو فصح وصفه تعالى بالعلو دون الارتفاع اه يعنى
 أن وصفه تعالى نفسه بالعلو دون الارتفاع موجب للفرق بين اللفظين اه
 (السابع) ما ذهب اليه القفال وغيره من أن المراد نفاذ القدرة وجريان
 المشيئة واستقامة الملك ومنه استوت له الممالك يقال لمن اطاعه أهل البلاد
 لكنه أخرج ذلك على الوجه الذى افه الناس من ملوكهم واستقر في
 قلوبهم قيل ويدل على صحة ذلك قوله سبحانه في سورة يونس (ثم استوى
 على العرش يدبر الامر) فان يدبر الامر جرى مجرى التفسير لقوله (استوى)
 على العرش فذكر وا ان القفال فسر العرش بالملك وقال ما قال واعترض
 بأن الله تعالى لم يزل مستقيما الملك مستويا عليه قبل خلق السموات والارض
 وهذا يقتضى أنه سبحانه لم يكن كذلك تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا
 (واجيب) بان الله تعالى كان قبل خالق السموات والارض مالكها لكن
 لا يصح ان يقال شبع فلان الا بعد اكله الطعام فاذا فسر العرش بالملك

صح ان يقال انه تعالى انما استوى ملكه بعد خلق السموات والارض
يعني أنه تعالى قبل خلق الاشياء كان مالكا لها بالاقتدار والتقدير وبعد
اجادها ظهر الملك عيانا اه (الثامن) هو ما نقله البيهقي عن أبي الحسن
الاشعري وقد مرت الاشارة اليه فانه قال ان الله تعالى فعل فعلا سماه
استواء على عرشه لأن ذلك قائم بذاته لاستحالة قيام الحوادث به كما
فعل في غيره فعلا سماه رزقا ونعمة وغيرهما من افعاله سبحانه لان ثم
للتراخي وهو انما يكون في الافعال اه (التاسع) ان المراد بالاستواء
الاستقرار وروى عن الكلبي ومقاتل وقيل انه مروي ايضا عن ابن
عباس قال في روح المعاني رواه البيهقي في كتابه الاسماء والصفات
بروايات كثيرة عن جماعة من السلف وضعفها كلها وعلى تقدير وجودها
فليس المراد به الاستقرار الحسي بذاته العلية كما يقوله المجسمة تعالى الله
سبحانه عما يقولون علوا كبيرا بل المراد به علي ثبوته أنه استقر حكمه اليه تعالى
لا يحكم فيه غيره كما في قوله تعالى (إلى ربك يومئذ المستقر) أي استقر
الحكم والملك له تعالى كما يقال استقر الملك على الامر الفلاني واستقر
الامر على رأي القاضي أي ثبت فيكون راجعا الي التأويل المار قريبا
عن القفال أو يحمل الاستقرار على استكمال الامر وانتهائه فيكون راجعا
إلى التأويل السابق من أن المعنى استتم الخلق منتبها إلى العرش أو بالعرش
فهذا هو الذي يليق أن يقصده ابن عباس ومن ذكر معه لا ما يتوهم من
قول المجسمة إنه استقرار حقيقي بالذات تعالى الله عما يقولون علوا كبيرا
حاشي ابن عباس أن يصدر ذلك منه أو يصدر من عالم سني اه (العاشر)
ما قاله ابن الهمام في المسيرة وهو متوسط توسط حسنا فانه يقال ما حاصله
وجوب الايمان بأن الله تعالى استوى على العرش مع نفى التشبيه وأما كون

المراد استولى فأمر جائز الارادة لا واجبها اذ لا دليل عليه واذا خيف على العامة عدم فهم الاستواء اذا لم يكن بمعنى الاستيلاء الا بالاتصال ونحوه من لوازم الجسمية فلا بأس بصرف فهمهم الى الاستيلاء فانه قد ثبت اطلاقه عليه لغة في قول الشاعر

فلما علونا واستوينا عليهم جعلناهم مرعى لنسرو طائر

وقوله قد استوى بشر على العراق الخ فهذه التأويلات العشرة مذكورة عن أهل السنة ويمكن أن يوجد غيرها ولكن فيها كفاية لمن أراد التأويل على مذهب الخالف (وأما المجسمة لعنهم الله تعالى فقد قالوا إنه مستقر على عرشه بذاته العلية استواءاً حقيقياً) ثم يقول بعضهم مع أنه حقيقى بالذات مخالف لاستوائنا ثم أن طائفة منهم كما نقل ابن الجوزي عنهم تقول انه تعالى على عرشه باملأه وأنه يقعد نبيه معه على العرش وطائفة منهم تقول أنه قد ملأه والأشبه أنه مماس له والكرسى موضع قدميه هذا ما قالوا لعنهم الله تعالى ونقل ابن العربي عن بعضهم أنه تعالى أكبر منه بأربع أصابع إذ لا يصح أن يكون أصغر منه لانه العظيم ولا مثله لانه ليس كمثل شيء فهو أكبر من العرش بأربع أصابع اه قال ابن بطال وقولهم فاسد لان الاستقرار من صفات الاجسام ويلزم منه الحلول والتناهي وهو محال في حق الله تعالى ولائق بالمخلوقات لقوله تعالى (فاذا استويت أنت ومن معك على الفلك) وقوله (لتستوا على ظهوره) ثم تذكروا نعمة ربكم اذا استويتم عليه) اه فاقول اعلم أن من كان موحداً لله تعالى معتقدا قدمه وان لا قديم سواه معتقدا مخالفته للحوادث المشار اليها بقوله تعالى (ليس كمثل شيء) لا يمكن أن يصدر منه ان الله تعالى مستو على عرشه استواء حقيقياً كما يستوى أحدنا على كرسيه في الجملة

وانما قلت في الجملة لقول بعضهم كما مر أنه استواء حقيقي لكنه غير مشابه
لاستوائنا فيجعلون المخالفة بيننا وبين الباري جل جلاله في كيفية الاستواء
الحقيقي وهذه المخالفة قد مر لك انها حاصلة في استواء المخلوقين على ما هم
مستوون عليه ومرتلك ان الاستواء الحقيقي من صفات الاجرام كما صرحت
بذلك الآيات المتقدمة واذا كان من صفات الاجرام كان منافيا للمخالفة
الواجبة له تعالى إذ المخالفة نفي الجرمية والعرضية ولوازمها والجرم عند
أهل التوحيد هو ما عمر قدر ذاته من الفراغ مركبا كان أم لا والعرش جسم كبير
متحيز حادث محمول كما صرح بذلك القرآن والاحاديث الصحاح فاذا كان الله
جل جلاله جالسا على هذا العرش المتحيز كان تعالى جرم ما متحيزا بمتحيز ما هو عليه
يعمر الفراغ منه جميعه أو بعضه بقدر ما هو جالس عليه منه ضرورة أن
ما كان على متحيز لا بد أن يكون متحيزا وهذا هو عين المماثلة المستحيلة
عليه تعالى التي قد قام الدليل العقلي والنقلي على استحالتها عليه تعالى وأيضا
العرش المجلوس عليه إما أن يكون قديما أو حادثا فان كان قديما تعدد
القديم وبطلت الربوبية لما هو مبسوط في دليل وحدانيته تعالى وهذا هو
الكفر بعينه (وان كان حادثا) كما هو الحق اذ لا قديم سوى الله تعالى وقد
مر لك من الأدلة على مخلوقية العرش ما فيه كفاية ومر لك بطلان ما نسب
لابن تيمية من قوله بحوادث لا أول لها في العرش وحوادث لا أول لها
يكفي من بطلانها لفظها المتناقض إذ كيف تكون حوادث وتكون لا أول
لها (قل) للمفترى بجلوسه على عرشه اين كان الله تعالى جالسا قبل وجود
العرش هل كان جالسا على شيء قبل وجود العرش ثم انتقل عنه بعد وجوده
أو لم يكن جالسا على شيء فان قال بالاول حصل في ثلاثة امور اثبات قديم
مع الله تعالى الذي انتقلنا من ابطاله وبيان اثباته هو انه جعل الله تعالى ملازما

لشيء جالسا عليه والله تعالى قد قامت البراهين القطعية على ثبوت قدمه
 وما كان ملازما للقديم كان قديما وهذا هو الكفر بعينه (الثاني) اثبات
 صفة الاجرام من التحيز والانتقال من محل الى آخر الله تعالى فأوجب
 مماثلته تعالى للحوادث تعالى الله عما يقولون وهذا هو الكفر بعينه ايضا (الثالث)
 المخالفة لما مر من الاحاديث الصحاح في أن أول ما خلق الله تعالى من
 الخلق النور المحمدي أو الماء أو القلم أو العرش فاخترع هذا القائل أن
 عند الله تعالى مخلوق قبل هذه الاشياء وهذا هو الافتراء المحض وإن كان
 قائلًا بالثاني من كونه تعالى لم يكن على شيء قبل وجود العرش قيل له هو
 الآن على ما كان عليه لما هو بديهي من استحالة الانتقال عليه الذي هو
 من صفات الاجرام فبأي كتاب أو سنة أو عقل يثبت هذا الاستواء
 الطاريء المستحيل عليه وقولي وهو الآن علي ما كان عليه ذكر بعض العلماء
 أنه من حديث أوله كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما عليه كان قال
 ابن تيمية هذا الحديث موضوع وتعبه في فتح الباري قائلان لفظ ولا شيء
 معه رواية البخاري كان الله ولم يكن شيء غيره بمعناها فليست موضوعة
 (قلت) وهي ايضا عين رواية مسلم كان الله ولم يكن معه شيء وكذا رواية
 نافع بن زيد الحميري كان الله لا شيء غيره بغير واو والجملة الاخيرة وهي
 وهو الآن على ما عليه كان معناها قطعي الثبوت لانه اذا لم يكن على ما كان
 عليه أزلا كان انتقل من مكان إلى مكان ومن حال الى حال وهو وصف
 الاجرام المستحيل اتصافه به تعالى بالدلائل العقلية والنقلية فاذا سلمنا أن
 اللفظ موضوع فالمعنى ثابت شرعا وعقلا وهو المنشود وأظن أن ابن
 تيمية قصد بجعل هذا الحديث موضوعا تقوية مذهبه الذي هو حوادث
 لا أول لها لصراحة هذا الحديث في الرد عليه ولم يحصل له غرضه ليكون

الجملة الاولى منه ثابتة اللفظ والمعنى والاخيرة ثابتة المعنى وقال ابن الجوزي في دفع شبهة التشبيه قيل لابن الزاغوني هل تجددت له تعالى بعد خلق العرش صفة لم تكن فقال لا إنما خلق العالم بمصفة التمسحت فصار العالم بالاضافة اليه أسفل فاذا ثبتت لاحدى الذاتين صفة لتحت ثبتت للآخرى استحقاق صفة الفوق وقد ثبت أن الاماكن ليست في ذاته ولا ذاتها فيها ثبت انفصاله عنها ولا بد من بدء يحصل به الفصل فلما قال استوى علمنا اختصاصه بتلك الجهة ولا بد أن يكون لذاته نهاية وغاية يعلمها اه قال ابن الجوزي هذا رجل لا يدري ما يقول لانه اذا قدر غاية وفصلا بين الخالق والمخلوق فقد حدده وأقربانه جسم وهو يقول في كتابه انه ليس بجوهر لان الجوهر ما تحيز ثم ثبت له مكانا يتحيز فيه فهذا كلام جهل من قائله وتشبيه محض فما عرف هذا الشيخ ما يجب للخالق تعالى وما يستحيل عليه فان وجوده تعالى ليس كوجود الجواهر والاجسام التي لا بد لها من حيز والتحت والفوق انما يكونان فيما يقابل ويحاذى ومن ضرورة المحاذى أن يكون أكبر من المحاذى أو أصغر أو مثله وهذا ومثله انما يكون في الاجسام وكلما يحاذى الاجسام يجوز أن يمسه او ما جاز عليه مماسة الاجسام ومباينتها فهو حادث إذ قد ثبت أن الدليل على حدوث الجواهر قبولها المماسمة والمباينة فان أجازوا هذا عليه قالوا بجواز حدوثه وان منعوا هذا عليه لم يبق لنا طريق لاثبات حدوث الجواهر ومتى قدرنا مستغنيا عن المحل والحيز ومحتاجا الى الحيز ثم قلنا اما أن يكونا متجاورين أو متباينين كان ذلك محالا فان التجاور والتباين من لوازم التحيز في المتحيزات وقد ثبت أن الاجتماع والافتراق من لوازم التحيز والحق سبحانه وتعالى لا يوصف بالتحيز لانه لو كان متحيزا لم يخل اما أن يكون ساكنا في حيزه أو متحركا

عنه ولا يجوز أن يوصف بحركة ولا سكون ولا اجتماع ولا افتراق ومن
 جاور أو باين فقد تنهى ذاتا والتناهى اذا اختص بمقدار استدعى مخصصا
 وقولهم خلق الاما كن لا فى ذاته ثبت انفصالة عنها قلنا ذاته المقدسة
 لا تقبل أن يخلق فيها شىء ولا أن يحل فيها شىء وقد حملهم الحسن على التشبيه
 والتخليط حتى قال بعضهم انما ذكر الاستواء على العرش لانه أقرب
 الموجودات اليه وهذا جهل أيضا لان قرب المسافة لا يتصور الا فى جسم
 ويعز علينا كيف ينسب هذا القائل الى مذهبنا واحتجوا بأنه على العرش
 بقوله تعالى (اليه يصعد الكلم الطيب) الخ وقوله (وهو القاهر فوق عباده)
 فجعلوا ذلك فوقية حسية ونسوا أن الفوقية الحسية انما تكون لجسم أو
 جوهر وأن الفوقية قد تطلق لعلو المرتبة (قلت) قد استوفيت الكلام
 على الصعود والعلو والفوقية فى البحث الثامن غاية الاستيفاء قال ابن
 الجوزى وما أبقي هؤلاء فى التجسيم بقية والعجب منهم كيف يقولون
 مانحن مجسمة اه كلامه (قلت) سبحانه الله فأى شىء أحوج هذا الجاهل ابن
 الزاغونى الى أن يجعل الله جالسا على شىء بعد اعترافه أنه كان ولا شىء
 معه ثم خلق الكائنات تحته فما حمله على هذا الافتقار الطارىء فلم يترك
 الله تعالى على ما كان عليه قبل خلق الخلق ما لا يدركه هو ولا غيره وأعجب
 من ذلك قوله ان الاما كن ليست فى ذاته ولا ذاته فيها ثبت انفصالة عنها
 فلم يدرك الجاهل أن الله تعالى لا يوصف بكونه داخل العالم ولا خارجه
 (فقد سئل عن ذلك الامام أبو عبد الله سيدى محمد بن جلال وغيره من
 علماء السنة فأجابوا عن ذلك كلهم بأننا نجزم بذلك ونعتقد أن الله تعالى
 لا داخل العالم ولا خارجه والعجز عن الادراك ادراك لقيام الدلائل
 الواضحة على ذلك عقلا ونقلا) أما الدليل العقلى فانه لو كان المولى

تبارك وتعالى في العالم أو خارجه لسكان في مكان ولو كان في مكان لكان محتاجا اليه ضرورة والمحتاج الى الغير حادث والحادث غلي الله تعالى محال وأيضا لو كان داخلا أو خارجا لكان في جهة والجهة على الله تعالى محالة لانها تستلزم التحيز وكل متحيز جرم وكل جرم حادث للملازمة الاعراض كما هو معلوم من محله وأما النقل فالكتاب والسنة والاجماع أما الكتاب فقوله تعالى (ليس كمثل شيء وهو السميع البصير) وقد علمت أن كونه في العالم أو خارجه يوجب له التحيز والجهة والجرمية وذلك يوجب له المماثلة تعالى الله عن ذلك وقد قالوا أن هذه الآية رادة بأولها على المشبهة وبآخرها على الممثلة فلو كان في العالم أو خارجا عنه لكان مماثلا ويان الملازمة واضح (أما في الاول) فلانه ان كان فيه صار من جنسه فيجب له ماوجب له (وأما في الثاني) فلانه ان كان خارجا لزم إما اتصاله وإما انفصاله وانفصاله إما بمسافة متناهية أو غير متناهية وذلك كله يؤدي إلى افتقاره إلى مخصص وأما السنة فقوله عليه الصلاة والسلام كان الله ولا شيء معه وهو الآن على ما كان عليه وقد مر لك ما قيل فيه وأما الاجماع فاجمع أهل الحق قاطبة على أن الله تعالى لا جهة له فلا فوق ولا تحت ولا يمين ولا شمال ولا أمام ولا خلف ولم يقل بالجهة الا طوائف من المبتدعة الكرامية والحشوية والخوارج قال اليوسى القول بالجهة لم يذهب اليه أحد من أهل السنة وما ينسب من ذلك لبعض المحدثين لا أصل له قال في شرح الكبرى وبالجملة قد قامت البراهين القاطعة على وجود الذات العلية موصوفة بصفات الكمال لا يحاط بها وعلى قيامه جل جلاله بنفسه واستحالة مماثلته تعالى لكل ما يخطر بالبال واستحالة اتصافه بكل ما يستلزم مماثلته للحوادث والعجز عن ادراكه هو الادراك ولا يعرف الله الا الله قال اليوسى وقد يلقي الشيطان في وهم الانسان

صورة يريد بها الله تعالى عن هذه الصورة أو يخيل له أنه في مكان
أو في جهة أو على مسافة داخل العالم أو خارجه فليعلم العاقل أن كلما
يلقى الشيطان في وهمه إنما هو في العالم والله تعالى ليس من العالم
في شيء. وليتفطن إلى أن الشيطان الملقى لذلك لا معرفة له بحقيقة الله
تعالى ولا اطلاع له عليها إذ معلوم أن الكنه محجوب وإذا علمت أن
الشيطان لم يطلع عليها علمت أنه لا يمكن أن يصورها وكيف يصور
مالا يتصوره ولم يكن له سبيل إليه ثم قال فانك انت تعاصيت الشيطان
بما ذكرنا لك من البرهان فسوف يحاجك ويقول لك إذا لم يكن الله
في مكان كذا ولا في مكان كذا فإين هو وإذا لم يكن على صورة
كذا ولا على صفة كذا فعلى أي صفة هو يريد بذلك أن يلزمه انتفاء وتعطيل
الصانع عن الصنع فأجبه بأنه لا يعرف الله إلا الله ولا يلزم من عدم ادراكنا
له تعالى ولا من نفي الاحياز والاضاع والاقدار والاشكال عنه أن
ينتفي وقد قام البرهان على ثبوته تعالى وعلى استحالة ما ذكر في حقه
فيعمل بمقتضى البرهان في ثبوته تعالى وبمقتضاء في استحالة ما يستحيل عليه
وكذلك في وجوب ما يجب له تعالى (فان) زعم أن نفي الانيات
والكيفيات يستلزم نفيه تعالى (فالجواب) أن هذا جهل عظيم إذ لا يلزم
من نفي الانيات الا نفي من كان أيذا ولا من نفي الكيفيات الا نفي من
كان كيفيا وقد علم أن الله بمنزه عن الالين والكيف فلا يلزم من نفيهما عنه
نفيه وقول القائل أن في هذا رفع النقيضين ساقط لأن الشيتين إنما يكون
بينهما تناقض حيث يكون نفي كل واحد منهما يستلزم وجود الآخر
عقلا والعكس وذلك إنما يكون إذا كان المحل قابلا لهما وهما يتواردان
عليه وأما إذا كان المحل لا يمكن اتصافه بهما على البدل ولا بأحدهما فلا

تناقض بينهما أصلاً ويصح رفعهما وذلك كما قالوا في الشيتين اللذين بينهما
تقابل العدم والملكة كالبحر والعمى من انهما يصح رفعهما عن المحل الذي
لا يقبل الاتصاف بأحدهما فان الحائط يقال فيه لأعمى ولا بصير لعدم
قبوله ومسألتنا من هذا القبيل فان المولى تبارك وتعالى لا يمكن اتصافه
بأحد الأمرين لما مر من الأدلة وحيث فلا تناقض لعدم قبوله لهما على
البديهة ومثل هذا ما يقال المولى تبارك وتعالى لا فوق ولا تحت لقيام الدليل
على استحالة كل منهما فان قيل لا يتصور من هو هكذا فقل نعم الله تعالى
لا يتصور والعجز عن ادراكه هو الادراك كما قال الصديق رضي الله تعالى
عنه في قول الناظم :

والعجز عن ادراكه الصديق . قال هو الادراك والتحقيق
وقال الآخر :

وكما تخطر ببالك . قربنا منزله عن ذلك

فلم يبق إلا سؤال وهو (ما جواب المشبهين الذين حملوا الاستواء والصعود
والرفع على ظاهرها عن آيات المناجاة والتكليم لموسى عليه السلام) من
قوله تعالى (وناديناه من جانب الطور الايمن وقربناه نجياً) وقوله تعالى
(فلما آتاهانودي من شاطئ الوادي الايمن في البقعة المباركة من الشجرة
أن ياموسى إني أنا الله رب العالمين) الى غير هذا من آيات التكليم الواقع
في الارض ففي هذه الآيات من التصريح بتعيين المحل ما ليس في آيات
الاستواء يجعلون الله تبارك وتعالى مستقراً بجانب الطور الايمن حيث انه
ناجى موسى عليه السلام عنده مستقلاً عن عرشه كما تنتقل الاجسام تعالى
الله عن ذلك علواً كبيراً أو يؤولون تلك الآيات بما يليق بجلاله وكأله
أو يفوضون عليها الى الله تعالى منزهاً له عن ظاهرها فاذا جعلوه تعالى

وقت كلامه لموسى عليه السلام كان بجانب الطور لم يبقوا شيئاً من صفات
 الاجرام لا من الانتقال والنزول ولا من المكان والزمان والجهة وان
 أولوا أو فوضوا قيل لهم ما البائت تجرو بائى لا تجر المثل السائر فلم لا يؤولون
 الاستواء أو يفوضون فيه فما يلزم من حمل آيات التكليم على
 ظاهرها من المستحيل عليه تعالى لازم على حمل الاستواء على ظاهره مثلاً
 بمثل كما مر تقريره فاللزام لهم الرجوع الى مذهب أهل السنة في الجميع أو
 الاصرار على مذهب أهل الزيغ في الجميع والله الهادى الى سواء الصراط
 وإنما كلم الله تعالى نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم من فوق سبع سموات وطم
 موسى بجانب الطور اظهراً لكرامة نبينا على غيره من الانبياء لانه تعالى
 في محل أو مكان كما يزعمه أهل الزيغ أخذوا من عروج النبي صلى الله تعالى
 عليه وسلم وكلامه له تعالى فوق السموات وليس الامر كما زعموا بل الامر
 كما ذكرنا من اكرام النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بالمناجاة في ذلك المحل
 وأما سماع كلامه تعالى فلا يحتاج الى صعود ولا نزول وانما يحصل بكشف
 الحجاب عن سامعه فمن كشف عنه الحجاب سمعه في أى مكان كان ومن
 لم يكشف عنه لم يسمعه في أى مكان كان اه تنبيهان (الاول) قال ابن حجر
 الهيتمي اختلف العلماء هل يصح اطلاق جهة الفوقية والعلوم غير تكييف
 ولا تحيد عليه تعالى فمذهب جميع المتكلمين وفجول العلماء وأهل أصول
 الديانات استحالة ذلك كما نص عليه أبو المعالى امام الحرمين فى الارشاد
 وغيره من المتكلمين والفقهاء وقالوا ان ذلك ملزوم للتجسيم والحلول
 والتحيز والمماسية والمباينة والمحاذاة وهذه كلها حادثة وما لا يعرى من الحوادث
 أو يفتر الى الحوادث فهو حادث والله تعالى يستحيل عليه الحدوث شرعاً
 وعقلاً كما هو مبين فى كتب الاصول والمذهب الثانى جواز اطلاق فوق

من غير تكليف ولا تحديد نقله أبو المعالي إمام الحرمين في الإرشاد أيضا عن الكرامية وبعض الحشوية ونقله القاضي عياض عن الفقهاء والمحدثين وبعض المتكلمين من الأشعرية قال الإمام البرزلي المالكي وأنكر عليه شيخنا يعني الإمام بن عرفة نقله عن بعض الأشعرية إنكارا شديدا وقال لم نقله أحد منهم فيما علمته واستقريته من كتبهم وسمعته يقول القاضي ضعيف في علم الأصول ويعرف ذلك من تأليفه وكان عالما بالأحاديث ورجاله واضبطها ولغاتها مقدما في ذلك فلا يلتفت إلى نقله عن أهل الأصول في هذه المسألة قال البرزلي وكلامه في الشفا يدل على أنه في هذا الفن وغيره وتضلعه ولم نقله فيه عن بعض الأشعرية وحكاية ابن بزيمة في شرح الإرشاد عن القلانسي من مشايخ الأشعرية وعن البخاري وغيره غير أن هذا محدث واختار هذا المذهب ابن عبد البر في الاستدكار واشتد نكير شيخنا المذكور عليه وقال لم تزل فقهاء المذهب ينكرونه عليه بحمل ما ورد على ظاهره ولتدافع مذهبه في نفسه عند تحقيقه وهو ظاهر كلام الشيخ أبي محمد بن أبي زيد في رسالته اهـ (قلت) يأتي إن شاء الله تعالى قريبا في التنبيه الذي يليه تفسير كلام ابن أبي زيد بما ينفي عنه ظاهر كلامه (الثاني) اختلفوا أيضا في معتقد الجهة لله تعالى هل يكفر أو لا يكفر ففى رسالة عز الدين بن عبد السلام الأصح أن معتقد الجهة لا يكفر لأن علماء المسلمين لم يخرجوهم عن الإسلام بل حكموا لهم بالارث من المسلمين والدفن في مقابرهم وتحريم دماءهم وأموالهم وإيجاب الصلاة عليهم وكذا سائر أرباب البدع لم يزل الناس يحجرون عليهم أحكام الإسلام ولا مبالاة بمن كفرهم لمراغمته لما عليه الناس اهـ وصرح العراقي بأن معتقد الجهة كافر وقال أنه قول لأبي حنيفة ومالك والشافعي والأشعري والباقلاني

وقال بعض من العلماء غيره بكفره أيضاً لما يلزم على قوله من التجسيم المستحيل على الله تعالى بل شدد بعضهم حتى قال أن من اعتقد الجهة في حق الله تعالى كافر بالاجماع ومن توقف في كفره فهو كافر وما قاله من الاجماع مردود بما وقع بين الأئمة من الخلاف في تكفير أهل الأهواء وقد حكى القاضي عياض وغيره جريان الخلاف في المشبهة وغيرهم من أهل الأهواء والحق أن الخلاف في كفر القائل جار على الخلاف في لازم القول هل هو كالقول أم لا قال ميارة في التكميل

هل لازم القول يعد قولاً * عليه كفر ذي هوى تجلى
 وقيد بعض العلماء هذا الخلاف بما إذا كان اللزوم غير بين قال وأما إن كان اللزوم بيناً فهو كالقول بلا خلاف والذي يظهر أن الجهة لازم عليها التجسيم لزوماً بيناً (قلت) ولعل هذا هو مستند من حكى الاجماع على كفر القائل بالجهة في حقه تعالى والتحرير أن قائل هذه المقالة التي هي القول بالجهة فوق أن كان يعتقد الحلول والاستقرار والظرفية أو التحيز فهو كافر يسلك به مسلك المرتدين إن كان مظهرًا لذلك وإن كان اعتقاده مثل أهل المذهب الثاني القائل بالجهة من غير تكييف ولا تحديد فقد تقرر الخلاف فيه فعلى القول بالتكفير يرجع لما قبله وعلى الصحيح ينظر فيه فإن دعى الناس إلى ما هو عليه وأظهره وأشاعه فيصنع به ما قاله مالك رضي الله تعالى عنه فيمن يدعو إلى بدعته ونص على ذلك في آخر الجهاد من المدونة وتأليف ابن يونس وإن لم يدع إلى ذلك وكان يظهره فعلى من ولاه الله أمر المسلمين ردعه وزجره عن هذا الاعتقاد والتشديد عليه حتى ينصرف عن هذه البدعة فإن فتح مثل هذا الباب للعوام وسلوك طريق التأويل فيه افساد لا اعتقادهم والقاء تشكيكات عظيمة في دينهم وتهيج

لفتنتهم فهذا مثل الرجل الذي سأل مالكا عن قوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) كما مر وقد مر لك في البحث الثامن ما أجاب به العلماء عن حديث السوداء التي سألتها النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أين الله الخ وكذلك أول العلماء ما قاله أبو محمد بن أبي زيد في رسالته الفقهية في فروع مالك من قوله في أولها وأنه فوق عرشه المجيد بذاته الخ وقد أخذ عليه في قوله فوق وفي قوله بذاته والجواب عن قوله فوق هو أن الفوقية عبارة عن كون الشيء أعلى من غيره حسيا كان ذلك العلو أو معنويا فهي حقيقة في الاجرام كقولك زيد فوق السطح مجاز في المعاني كقولك أنسيد فوق عبده وفوقية الله تعالى على عرشه فوقية معنوية بمعنى الشرف وهو بمعنى الملك والحكم فترجع الى معنى القهر والغلبة وقد مر لك ما قيل في الفوقية من المعاني في البحث الثامن أيضا وقوله المجيد يقرأ بالخفض صفة للعرش وبالرفع خبر لمبتدأ محذوف تقديره وهو المجيد أي العظيم في ذاته وقد قرئ المجيد في قوله تعالى (ذو العرش المجيد) بالرفع صفة لله تعالى وبالخفض صفة للعرش والمجيد فعيل بمعنى فاعل والمجد كما قال الراغب السعة في الكرم والجلالة ويوصف العرش بذلك لجلالته وعظيم قدره ولذلك وصف بالكريم (في سورة قد أفصح) وأما مجد الله فهو عظمته وكبرياؤه وقوله في ذاته ذات الشيء حقيقة والضمير فيه يحتمل أن يعود على العرش على أن تكون الباء بمعنى في كقولك أقمت بمكة أي فيها فكانه قال العرش المجيد أي العظيم في ذاته ويؤيد هذا الاحتمال رجوع الضمير فيه الى أقرب مذكور ويحتمل أن يعود الى الله تعالى فيكون المعنى أن هذه الفوقية المعنوية له تعالى حاصلة بالذات لا بالغير من كثرة أموال وفخامة أجناد وغير ذلك اه هذا حاصل ما قيل فيما ذكره ابن أبي زيد وهو في غاية

الحسن ونفي ما يتوهم في كلامه من الفوقية الحسية لله تعالى وسبب حصول
الايهام قوله بذاته وقد علمت المراد عنده بذلك وقد قال في فتح الباري
ليس قولنا أن الله على العرش أي مماس له أو متمكن فيه أو متحيز في
جهة من جهاته بل خبر جاء به التوقيف فقلنا له به ونفيناعنه التكيف إذ
ليس كمثله شيء فالعرش خلق مخلوق تحمله الملائكة ولا يستحيل أن
يماسوه إذا حملوه وحامل العرش وحامل حمته هو الله تعالى وهاهنا انتهى
النكلام على بحث الاستواء وقد استوفيت الكلام عليه لشدة احتياج
المسلمين المعتنين بدينهم إلى التطويل فيه وكشف النقاب عن مخدراته وقد
حصل ذلك على أتم حالة لله الكريم الحنان المنان الحمد والشكر

— خاتمة —

﴿ في رؤية الباري جل جلاله يوم القيامة وما يتعاقبها من الحجاب والكبرياء ﴾
وانما ختمت بها الكتاب تفاؤلا لان يحتم الله لي بها في جنة عدن فانها
آخر ما يتجلى الله به من النعيم لأهل الجنة وقد تضافرت الأدلة من
الكتاب والسنة واجماع الصحابة وسلف الامة على اثباتها في الآخرة
للمؤمنين ولم يقع فيها اختلاف بين المسلمين الا بعد ظهور المعتزلة فمنعوها
ويأتى ان شاء الله تعالى بعض كلامهم وأدلتهم أما الكتاب فقوله تعالى
(وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وقد ترجم البخاري في باب
الرؤية بهذه الآية وأما الأحاديث فقد جمع الدارقطني طرق الأحاديث
الواردة في رؤية الله تعالى في الآخرة فزادت على عشرين حديثا وأسند عن
يحيى بن معين أنه قال عندي سبعة عشر حديثا في الرؤية صحاح وأوصلها
ابن القيم في حادي الارواح الى ثلاثين وأكثرها جياذ فمنها ما أخرجه الستة
عن جرير بطريق قال كنا عند النبي صلى الله تعالى عليه وسلم اذ نظر الى

القمر ليلة البدر قال انكم سترون ربكم كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته فان استطعتم ان لا تغلبوا عن صلاة قبل طلوع الشمس وصلاة قبل غروب الشمس فافعلوا اه وفي رواية عنه انكم سترون ربكم عيانا وفي رواية له خرج علينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ليلة البدر فقال انكم سترون ربكم يوم القيامة كما ترون هذا لا تضامون في رؤيته اه ومنها ما أخرجه البخاري وغيره عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه أن الناس قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة قال هل تضارون في القمر ليلة البدر قالوا لا يا رسول الله الخ قال فهل تضارون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا لا يا رسول الله قال فانكم ترونه كذلك الخ الحديث الطويل ومنها ما أخرجه البخاري وغيره أيضا عن أبي سعيد الخدري قال قلنا يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة قال هل تضارون في رؤية الشمس والقمر اذا كانت صحوا قلنا لا قال فانكم لا تضارون في رؤية ربكم يومئذ الا كما تضارون في رؤيتهم اثم قال ينادى مناد الخ الحديث الطويل أيضا اه ومنها ما أخرجه البخاري عن أنس في حديث الشفاعة الطويل فاستأذن على ربي في داره فيؤذن لي عليه فاذا رأيته وقعت ساجدا فيدعني ماشاء الله أن يدعني الخ ومنها ما أخرجه الشيخان وغيرهما عن عدي بن حاتم قال قال رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم ما منكم من أحد الا سيكلمه ربه ليس بينه وبينه ترجمان ولا حجاب يحجبه الخ ومنها ما أخرجه البخاري وغيره عن أبي موسى عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال جنتان من فضة آنيتهما وما فيهما وجنتان من ذهب آنيتهما وما فيهما من ذهب وما بين القوم وبين أن ينظروا الى ربهم الا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن ومنها ما أخرجه مسلم والترمذي عن صهيب عن

النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أنه قال إذا دخل أهل الجنة الجنة يقول الله تعالى تريدون شيئا أزيدكم فيقولون ألم تبيض وجوهنا ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار قال فيكشف الله تعالى الحجاب فما أعطوا شيئا أحب اليهم من النظر الى ربهم ثم تلا هذه الآية (للذين أحسنوا الحسنى وزيادة) ومنها حديث جابر عن ابن ماجة فينظر اليهم وينظرون اليه فلا يلتفتون الى شيء من النعيم ماداموا ينظرون حتى يحجب عنهم اه ومن هنا قيل فينسون النعيم اذا راواه ه فيا خسران أهل الاعتزال

ومنها ما أخرجه أحمد والترمذي والدارقطني وابن جرير وابن المنذر والطبراني والبيهقي وعبد بن حميد وابن أبي شيبة وصححه الحاكم عن ابن عمر رضي الله تعالى عنهما قال قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم إن أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر الى جنانه وأزواجه ونعيمه وخدمه وسرره مسيرة ألف سنة وأكرمهم على الله من ينظر الى وجهه غدوة وعشية ثم قرأ رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) فانظر هذا التفسير الوارد منه عليه الصلاة والسلام للآية الآتي الكلام عليها فانه رافع لكل احتمال فيها فهو تفسير من أعلم الأولين والآخريين لاسيما بما أنزل عليه من كلام رب العالمين ومنها ما أخرجه الدارقطني والخطيب في تاريخه عن أنس أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أقرأه (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) فقال والله ما نسخها منذ أنزلها يزورون ربهم تبارك وتعالى فيطعمون ويسقون ويطيون ويحلبون ويرفع الحجاب بينه وبينهم فينظرون اليه وينظر اليهم اه ومنها ما أخرجه عبد بن حميد عن ابراهيم ابن الحكم ابن أبان عن أبيه عن عكرمة انظروا ماذا أعطى الله عبده من النور في عينه من النظر الى وجه ربه الكريم عيانا في الجنة

ولو جعل نور الخلق في عيني عبد ثم كشف عن الشمس ستر واحد ودونها سبعون سترأ ما قدر على أن ينظر اليها ونور الشمس جزء من سبعين جزءا من نور الكرسي ونور الكرسي جزء من سبعين من نور العرش ونور العرش جزء من سبعين جزءا من نور الستراة وابراهيم فيه ضعف وأخرج عبد بن حميد أيضا عن عكرمة من وجه آخر انكار الرؤية ويمكن الجمع بالحمل على غير أهل الجنة ومن الاحاديث المذكور فيها الحجاب دون الرؤية ما أخرجه البخاري عن ابن عباس رضي الله تعالى عنهما قال قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لمعاذ بن جبل حين بعثه الى اليمن اتق دعوة المظلوم فانه ليس بينها وبين الله حجاب اه ومن الاحاديث المذكورة فيها الرداء دون الرؤية أيضا الحديث القدسي الذي أخرجه الامام أحمد ومسلم وأبو داود وابن ماجه وابن أبي شيبة والبيهقي في الاسماء والصفات عن أبي هريرة قال النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يقول الله عز وجل الكبرياء ردائي والعظمة ازارى فمن نازعني واحدا منهما قذفته في النار اه عزاه في روح المعاني لمن ذكر وعزاه ابن الجوزي للبخاري ولم أطلع عليه فيه وأخرج مسلم من حديث أبي موسى قال قام فينا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم بخمس كلمات أن الله لا ينام ولا ينبغي له أن ينام يخفض القسط ويرفعه حجاب النور لو كشفه لآحرقن سبحات وجهه ما انتهى اليه بصره من خلقه اه والسبحات بضعتين أنوار وجهه تعالى اه وفي ابن الجوزي روى ابن عباس عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم قال إن أهل الجنة يرون ربهم تعالى في كل جمعة في رمال الكافور وأقربهم منه مجلساً أسرعهم اليه يوم الجمعة اه هذا جل ما وقفت عليه من الاحاديث (وأبدأ بالكلام أولا على الحجاب والرداء قبل الرؤية)

فأقول قال ابن الجوزي هذا الحجاب للخلق عنه لانه لا يجوز أن يكون محجوباً لان الحجاب يكون أكبر مما يستره وكما أنه لا يجوز أن يكون لوجوده ابتداء ولا انتهاء لا يصح أن يكون لذاته نهاية وإنما المراد أن الخلق محجوبون عنه كما قال تعالى (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وفي فتح الباري عند حديث عدي بن حاتم السابق ليس بينه وبينه ترجمان ولا حجاب يحجبه قال ابن بطال معنى رفع الحجاب إزالة الآفة من أبصار المؤمنين المانعة لهم من الرؤية فيروونه لارتفاعها عنهم بخلق ضدها فيهم ويشير اليه قوله تعالى في حق الكفار (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وقال الحافظ صلاح الدين العلامى في شرح قوله في قصة معاذ و اتق دعوة المظلوم فانه ليس بينها وبين الله حجاب المراد بالحاجب والحجاب نفى المانع من الرؤية كما نفى عدم إجابة دعاء المظلوم ثم استعار الحجاب للرد فكان نفيه دليلاً على ثبوت الإجابة والتعبير بنفى الحجاب أبلغ من التعبير بالقبول لان الحجاب من شأنه المنع من الوصول إلى المقصود فاستعير نفيه لعدم المنع ويتخرج كثير من أحاديث الصفات على الاستعارة التخيلية وهي أن يشترك شيان في وصف ثم يعتمد لوازم أحدهما حيث تكون جهة الاشتراك و صفاً ثبت كماله في المستعار بواسطة شيء آخر فيثبت ذلك للمستعار مبالغة في اثبات المشترك قال وبالحمل على هذه الاستعارة التخيلية يحصل التخلص من مهاوى التجسيم قال ويحتمل أن يراد بالحجاب استعارة محسوس لمعقول لان الحجاب حسى والمنع عقلى قال وقد ورد ذكر الحجاب في عدة أحاديث صحيحة والله تعالى منزّه عما يحجبه إذ الحجاب إنما يحيط بمقدر محسوس ولكن المراد بحجابه منع أبصار خلقه وبصائرهم بما شاء متى شاء كيف شاء وإذا شاء كشف ذلك عنهم قال ويؤيده قوله في الحديث

الذي بعده وما بين القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه فان ظاهره غير مراد قطعاً فهي استعارة جزمها وقد يكون المراد بالحجاب في بعض الاحاديث الحجاب الحسي لكنه بالنسبة للمخلوقين والعلم عند الله تعالى وفي ابن حجر عند حديث معاذ ليس بينها وبين الله حجاب أي ليس لها صارف يصرفها ولا مانع يمنعها والمراد أنها مقبولة وان كان عاصياً كما جاء في حديث أبي هريرة عند أحمد مرفوعاً دعوة المظلوم مستجابة وان كان فاجراً فقجوره على نفسه واسناده حسن وليس المراد أن الله تعالى حجاباً يحجبه عن الناس وقال الطيبي قوله اتق دعوة المظلوم تذييل لاشتماله على الظلم الخاص من أخذ الكرائم وقوله فانه ليس بينها وبين الله حجاب تعليل للاتقاء وتمثيل للدعاء كمن يقصد دار السلطان متظلياً فلا يحجب اهـ ونقل الطيبي أيضاً في شرح حديث أبي موسى عند مسلم المارحجابه النور لو كشفه لا حرق سبحات وجهه ما أدركه بصره ان فيه اشارة الى أن حجابته خلاف الحجب المعهودة فهو محتجب عن الخلق بأنوار عزه وجلاله وأشعة عظمته وكبريائه وذلك هو الحجاب الذي تدهش دونه العقول وتبهت الابصار وتتحير البصائر فلو كشفه فتجلى لما وراءه بحقائق الصفات وعظمة الذات لم يبق مخلوق الا احترق ولا منظور الا اضمحل وأصل الحجاب الستر الحائل بين الرائي والمرئي والمراد به هنا منع الابصار عن الرؤية له بما ذكر فقام ذلك المنع مقام الستر الحائل فعبر به عنه وقد ظهر من نصوص الكتاب والسنة أن الحالة المشار إليها في هذا الحديث هي في دار الدنيا المعدة للفناء دون دار الآخرة المعدة للبقاء والحجاب في هذا الحديث وغيره يرجع الى الخلق لانهم هم المحجوبون عنه لا اليه تعالى كما قال القائل :

و كنا حسبنا أن ليلي تبرقعت * وان حجاباً دونها يمنع اللثما

فلاحت فلا والله ما ثم حاجب * سوى أن طرفي كان عن حسنهما أعمى
وقال النووي أصل الحجاب المنع من الرؤية والحجاب في حقيقة
اللغة الستر وإنما يكون في الأجسام والله سبحانه منزّه عن ذلك فعرف
أن المراد المنع من رؤيته وذكر النور لأنه يمنع من الإدراك في العادة
لشعاعه والمراد بالوجه الذات وبما انتهى إليه بصره جميع المحاورات لأنه
سبحانه محيط بجميع الكائنات وقد مر قول القاموس أن السبحات أنوار
وجهه تعالى وقال أيضا سبحة الله جلّاله وبهذا فسر ابن الجوزي السبحات
في الحديث المار فقال والسبحة جلال وجهه ومنه قوله سبحانه الله إنما
هو تعظيم له وتنزيهه وقال المازري في حديث أبي موسى السابق (ما بين
القوم وبين أن ينظروا إلى ربهم إلا رداء الكبرياء على وجهه في جنة عدن)
كان النبي صلى الله تعالى عليه وسلم يخاطب العرب بما تفهم ويخرج لهم
الاشياء المعنوية إلى الحس ليقرّب تناولهم لها فغير عن زوال الموانع ورفع
عن الابصار بذلك وقال عياض كانت العرب تستعمل الاستعارة كثيرا
وهو أرفع أدوات بديع فصاحتها وإيجازها ومنه قوله تعالى (جناح الذل)
فمخاطبة النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لهم برداء الكبرياء على وجهه ونحو
ذلك من هذا المعنى ومن لم يفهم ذلك تاه فمن أجرى الكلام على ظاهره
أفضى به الأمر إلى التجسيم ومن لم يتضح له وعلم أن الله منزّه عن الذي
يقتضيه ظاهرها أما أن يكذب نقلتها وأما أن يؤولها كان يقول استعار
لعظيم سلطان الله وكبريائه وعظمته وهيئته وجلّاله المانع إدراك
أبصار البشر مع ضعفها لذلك رداء الكبرياء فإذا شاء تقوية أبصارهم
وقلوبهم كشف عنهم حجاب هيئته وموانع عظمتهم اه وقال الطيبي قوله
على وجه حال من رداء الكبرياء وقال الكرمانى هذا الحديث من

المتشابهات فاما مفوض واما مؤول بأن المراد بالوجه الذات والرداء
صفة من صفة الذات اللازمة المنزهة عما يشبه المخلوقات ثم استشكل ظاهره
بأنه يقتضى أن رؤية الله غير واقعة واجاب بأن مفهومه يبان قرب
النظر إذ رداء الكبرياء لا يكون مانعا من الرؤية فعبّر عن زوال المانع
عن الابصار بإزالة الرداء (وحاصله) أن رداء الكبرياء مانع عن الرؤية
فكان فى الكلام حذفاً تقديره بعد قوله لإلرداء الكبرياء فإنه بمن عليهم
برفعه فيحصل لهم الفوز بالنظر إليه فكان المراد أن المؤمنين اذا تبوأوا
مقاعدهم من الجنة لولا ما عندهم من هبة ذى الجلال لما حال بينهم وبين
الرؤية حائل فاذا أراد اكرامهم حفهم برأفته وتفضل عليهم بتقويتهم على
النظر إليه سبحانه وفى حديث صهيب المار فى تفسير (للذين أحسنوا الحسنى
وزيادة) ما يدل على أن المراد برداء الكبرياء فى حديث أبى موسى الحجاب
المذكور فى حديث صهيب وأنه سبحانه يكشف لاهل الجنة اكراما لهم اه
وقال القرطبي فى المفهم الرداء استعارة كنى بها عن العظمة كما فى الحديث
الآخر الكبرياء ردائى والعظمة ازارى وليس المراد الثياب المحسوسة
لكن المناسبة أن الرداء والازار لما كانا متلازمين للخطاب من العرب
عبّر عن العظمة والكبرياء بهما فعنى حديث إلرداء الكبرياء على وجهه
هو أن مقتضى عزة الله تعالى واستغناؤه أن لا يراه أحد لكن رحمته للمؤمنين
اقتضت أن يريهم وجهه كالا للنعمة فاذا زال المانع فعل منهم خلاف
مقتضى الكبرياء فكانه رفع عنهم حجابا كان يمنعهم اه وقال أبو سليمان
الخطائى فى حديث الكبرياء ردائى والعظمة صفتان لله تعالى اختص
بهما لا يشركه فيهما أحد ولا ينبغي لمخلوق أن يتعاطاهما لان صفة المخلوق
التواضع والتذلل وضرب الرداء والازار مثلا يقول والله تعالى أعلم

كما لا يشرك الانسان في ردهائه وازارته أحد كذلك لا يشركه في الكبرياء والعظمة مخلوق وقوله على وجهه في جنة عدن قال ابن بطال لا تدعى للجسم في اثبات المكان لما ثبت من استحالة أن يكون سبحانه جسيما وحالا في مكان فيكون تأويل الرداء الآفة الموجودة لا بصارهم المأذنة لهم من رؤيته وازالتها فعل من أفعاله يفعل في محل رؤيتهم له فلا يروونه ما دام ذلك المانع موجودا فإذا فعل الرؤية زال ذلك المانع وسماه رداء التنزيه في المنع منزلة الرداء الذي يحجب الوجه عن رؤيته فأطلق عليه الرداء مجازا وقوله في جنة عدن راجع الى القوم قال عياض معناه راجع الى الناظرين أي وهم في جنة عدن لا الى الله فانه لا يحويه الامكان سبحانه وقال القرطبي يتعلق بمحذوف في موضع الحال من القوم مثل كائنين في جنة عدن وقال الطبري قوله في جنة عدن متعلق بمعنى الاستقرار في الظرف فينمى بالمفهوم انتفاء هذا المحصر في غير الجنة واليه أشار التور بشي بقوله يشير الى أن المؤمن اذا تبوأ مقعده والحبس مرتفعة والموانع التي تحجب عن النظر الى ربه مضمحلة الى ما يصدقهم من الهيبة كما قيل اشتاقه فاذا بدا به أطرقت من اجلاله

فاذا حفهم برأفته ورحمته رفع ذلك عنهم تفضلا منه عليهم اه وما قيل في هذا الحديث من رجوع في جنة عدن الى القوم لا الى الله يقال مثله في حديث ابن عباس السابق عن ابن الجوزي من قوله يرون ربهم في كل جمعة في رمال الكافور فتقوله في رمال الكافور إشارة الى الحاضرين ثم في رمال الكافور وقوله فيه وأقربهم منه يعني أحظاهم عنده اه ما قيل في الحجاب والرداء ثم نشرع في الكلام على الرؤية فأقول (حاصل اختلاف الناس في رؤية الله تعالى يوم القيامة أربعة أقوال) قال أهل

الحق يراه المؤمنون يوم القيامة دون الكفار وقالت الخوارج والمعتزلة والجهمية هي ممتنعة لا يراه مؤمن ولا كافر ويأتي ما احتججت به المعتزلة وقالت السالمية من أهل البصرة يراه الجميع المؤمن والكافر قائلين إن في الخبر دليلا على أن الكفار يرون الله يوم القيامة من عموم اللقاء والخطاب وقال بعضهم يراه بعض دون بعض واحتجوا بحديث أبي سعيد حيث جاء فيه أن الكفار يتساقطون في النار إذا قيل لهم ألا تردون ويبقى المؤمنون وفيهم المنافقون فيرونه لما ينصب الجسر ويتبعونه ويعطى كل إنسان منهم نوره ثم يطفئ نور المنافقين وأجابوا عن قوله (إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) بأنه بعد دخول الجنة وهو احتجاج مردود فإن بعد هذه الآية ثم إنهم أصالوا الجحيم فدل على أن الحجب وقع قبل ذلك وأجاب بعض العلماء بأن الحجب يقع عند إطفاء النور ولا يازم من كونه يتجلى للمؤمنين ومن معهم ممن أدخل نفسه فيهم أن تسمهم الرؤية لأنه أعلم بهم فينعهم على المؤمنين برؤيته دون المنافقين كما يمنهم من السجود والعلم عند الله (القول الرابع) قال صاحب كتاب التوحيد من الكفار من يراه رؤية امتحان لا يجدون فيها لذة كما يكلمهم بالطرد والابعاد قال وتلك الرؤية قبل أن يوضع الجسر بين ظهراي جهنم اه وقد تمسك أهل السنة في رؤية المؤمنين يوم القيامة لله تعالى بما مر من الأحاديث الصحيحة وبآية المتقدمة من قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة) وآيات أخرى غيرها وكفى في الاستدلال بآية (وجوه يومئذ ناضرة) تفسير النبي صلى الله تعالى عليه وسلم لها في الحديث السابق بالنظر إلى وجه الله الكريم فانه قال ناضرة بالياض والصفاء إلى ربها ناظرة قال تنظر كل يوم في وجه الله فأى دليل يحتاج إليه

مع هذا التفسير من صاحب الشرح المنزل عليه صلى الله تعالى عليه وسلم
 ومر أيضا ما أخرجه الدارقطني عن أنس من أنه عليه الصلاة والسلام
 اقرأه تلك الآية وفسرها له بذلك وأخرج الطبري بسند صحيح عن عكرمة
 في هذه الآية قال تنظر الى ربها نظرا وأخرج أيضا عن الحسن قال
 تنظر الى الخالق وحق لها أن تنظر وأخرج أبو العباس السراج في تاريخه
 عن عمرو بن أبي سلمة قال سمعت مالك بن أنس قيل له يا أبا عبد الله قول
 الله تعالى الى ربها ناظرة يقول قوم الى ثوابه قال كذبوا فاین هم عن قوله
 تعالى (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) وقد أخرج عبد بن حميد هذا
 التفسير عن مجاهد فقال ناظرة تنظر الثواب وبالغ ابن عبد البر في رد الذي
 نقل عن مجاهد وقال هو شذوذ اه ومن الآيات قوله تعالى (للذين
 أحسنوا الحسنى وزيادة) فقد روى عن أبي بكر وعلى وابن عباس وحذيفة
 وابن مسعود وأبي موسى الأشعري رضي الله تعالى عنهم أجمعين ان الزيادة
 هي النظر الى وجه الله الكريم وقد مر لك حديث مسلم والترمذي عن
 صهيب أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم فسرها بذلك والحديث أخرجه
 أيضا مع مسلم والترمذي أحمد والطيالسي وابن ماجه وابن جرير وابن
 المنذر وابن أبي حاتم وابن خزيمة وابن حبان وأبو الشيخ والدارقطني
 وابن مردويه والبيهقي في الاسماء والصفات عن صهيب قال في روح المعاني
 وقول الزمخشري عامله الله تعالى بعدله أن هذا الحديث مرقوع بالقاف
 أي مغتري لا يصدر الا عن رقيق فانه متفق على صحته قال وحكاية البيضاوي
 لهذا التفسير بقليل لا ينبغي صدوره منه فهي قد جاء في تفسيرها غير هذا
 لكن ليس في هذه الدرجة من الصحة ولا رفع فيه صريحا وقد جمع بعض
 العلماء بأنه لا مانع من أن يمين الله تعالى عليهم بكل ما ذكر ويصدق عليه أنه

زيادة على ما من به عليهم من الجنة وأيد ذلك بما أخرجه سعيد بن منصور وابن المنذر والبيهقي عن سفيان أنه قال ليس في تفسير القرآن اختلاف إننا هو كلام جامع يراد به هذا وهذا اه ومن الآيات قوله تعالى (ولدينا مزيد) فقد أخرج البيهقي في الرؤية والطبري والديلمي عن علي وغيره عن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم في قوله تعالى (ولدينا مزيد) قال هو النظر الى وجه الله الكريم وأخرج ابن المنذر وجماعة عن أنس أنه قال في ذلك أيضا يتجلى لهم الرب تبارك وتعالى في كل جمعة وجاء في حديث أخرجه الشافعي في الأم وغيره أن يوم الجمعة يدعى يوم المزيد وقيل المزيد أزواج من الحور العين عليهن تيجان أدنى لؤلؤة منها تضيء ما بين المشرق والمغرب وعلى كل سبعون حلة وأن الناظر لينفذ بصره حتى يرى مخ ساقها من وراء ذلك اه ولنرجع الى اتمام الكلام على آية (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) فانها ربع عزة قال البيهقي وجه الدليل منها أن قوله ناضرة بالضاد المعجمة الساقطة الرأس من النضرة بمعنى السرور ولفظ ناظرة بالظاء المعجمة المشالة يحتمل في كلام العرب أربعة أشياء. نظر التفكير والاعتبار كقوله تعالى (أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت) ونظر الانتظار كقوله تعالى (ما ينظرون إلا صيحة واحدة) ونظر التعطف والرحمة كقوله تعالى (ولا ينظر اليهم) ونظر الرؤية كقوله تعالى (ينظرون اليك نظر المغشى عليه من الموت) والثلاثة الاوّل غير مرادة (أما الاول) فان الآخرة ليست بدار استدلال (وأما الثاني) فلأن في الانتظار تنغيصا وتكديرا والآية خرجت مخرج الامتنان والبشارة وأهل الجنة لا ينتظرون شيئا لانه منهما خطر لهم اتوا به (وأما الثالث) فلا يجوز لان المخلوق لا يتعطف على خالقه فلم يبق إلا نظر الرؤية وانضم الى ذلك

أن النظر إذا كان مع الوجه انصرف الى نظر العينين اللتين في الوجه ولأنه هو الذي يتعدى إلى لقوله تعالى (ينظرون اليك) (قلت) والنظر الوارد بمعنى الانتظار كثير في القرآن ولكنه لم يقرن البتة بحرف الى لقوله تعالى (نقتبس من نوركم) وقوله تعالى (هل ينظرون إلا تأويله) هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله) فالنظر المقرون بحرف الى المعدى الى الوجه ليس إلا بمعنى الرؤية والدليل عليه أن وروده بمعنى الرؤية أو بالمعنى الذي يستعقب الرؤية ظاهر فوجب أن لا يرد بمعنى الانتظار دفعا للاشتراك وأما قول الشاعر

وجوه ناظرات يوم بدر هـ الى الرحمن تنتظر الخلاص

فهو موضوع من المعتزلة والرواية الصحيحة يوم بكر والمراد بهذا الرحمن مسيلة الكذاب لانهم كانوا يسمونه رحمان الهمامة فأصحابه كانوا ينظرون اليه ويتوقعون منه التخليص من الاعداء وأما قول الآخر

وإذا نظرت اليك من ملك هـ والبخر دونك زدتنى نهما

فالجواب عنه أن قوله وإذا نظرت اليك لا يمكن أن يكون المراد منه الانتظار لان مجرد الانتظار لا يستعقب العطية بل المراد منه وإذا سألتك لأن النظر إلى الانسان مقدمة المكاملة فجاز التعبير عنه به وقالوا ان كلمة إلى هنا ليس المراد منها حرف التعدى بل واحد الاء بمعنى النعمة مفعول لناظرة بمعنى منتظرة مقدم عليها والجواب ان الى على هذا القول تكون اسما للماهية التي يصدق عليها انها نعمة فعلى هذا يكفي في تحقق مسمى هذه اللفظة أى جزء فرض من أجزاء النعمة وان كان في غاية القلة والحقارة وأهل الجنة في غاية النعم العظيمة المتكاملة ومن كان حاله كذلك كيف يبشر بأنه يكون في توقع شئ ينطاق عليه اسم النعمة فمثال هذا أن

يبشر سلطان الارض بأنه سيصير حالك في العظمة والقوة بعد سنة بحيث
 تكون متوقعا لحصول اللقمة الواحدة من الخبز والقطرة الواحدة من
 الماء وكما أن ذلك فاسد من القول فكذلك هذا وهب أن النظر الممدى
 بحرف الى المقرون بالوجوه جاء في اللغة بمعنى الانتظار لكن لا يمكن
 حمل هذه الآية عليه لان لذة الانتظار مع يقين الوقوع كانت حاصلة في
 الدنيا فلا بد وان يحصل في الآخرة شيء أزيد منه حتى يحسن ذكره في
 معرض الترغيب في الآخرة ولا يجوز أن يكون ذلك هو قرب الحصول
 لان ذلك معلوم بالعقل وايضا اذا كانت الآية في حق أهل الجنة المستقرين
 في أكمل النعيم فأى شيء ينتظرونه غير رؤية الباري جل جلاله فبطل
 ما ذكروه من التأويل واذا ثبت أن ناظرة هنا بمعنى رائية اندفع قول من
 زعم أن المعنى ناظرة الى ثواب ربها لان الاصل عدم التقدير ففيه ترك
 للظاهر من غير دليل وقول المعتزلة انها صرنا اليه لقيام الدلائل النقلية
 والعقلية على أن الله تعالى لا يرى باطل لما مر من النقلية وما يأتي من النقلية
 والعملية وقد أيد منطوق الآية في حق المؤمنين بمفهوم الآية الاخرى في
 حق الكافرين أنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون وقيدها بالقيامة في الآيتين
 إشارة الى أن الرؤية تحصل للمؤمنين في الآخرة دون الدنيا اه وهذه
 الآية أولها المعتزلة أيضا بأن النظر المقرون بحرف الى ليس إسما للرؤية
 بل لمقدمه الرؤية وهي قلب الحدة نحو المرئي التماسا لرؤيته واستدلوا
 على هذا بوجوه منها قوله تعالى (وتراهم ينظرون إليك وهم لا يبصرون)
 أثبت النظر حال عدم الرؤية فدل على أن النظر غير الرؤية ومنها أن النظر
 يوصف بما لا توصف به الرؤية يقال نظراً شزراً ونظر غضبان ونظر
 داض وكل ذلك لاجل أن حركة الحدة تدل على هذه الاحوال ولا

توصف الرؤية بشئ من ذلك فلا يقال رآه شزرا أو رآه رؤية غضبان أو رؤية راض ومنها قوله تعالى (ولا ينظر اليهم يوم القيامة) ولو قال لا يراهم كفر فلها نفى النظر ولم ينف الرؤية دل على المغايرة ومنها أن قوله (إلى ربها ناظرة) معناه أنها تنظر إلى ربها خاصة ولا تنظر إلى غيره لأن هذا هو معنى تقديم المعمول كقوله تعالى (إياك نعبد، إلى ربك يومئذ المستقر) (الآل إلى الله تصير الأمور) إلى غير ذلك من الآيات ومعلوم ضرورة أنهم ينظرون إلى أشياء لا يحيط بها الحصر فكيف يدل التقديم على معنى الاختصاص فيها إلى غير هذا مما أوردوه والجواب عما ذكره من أن النظر اسم لتقليب الحدقة نحو المرئي التماساً لرؤيته ثلاث آيات فإنها كافية في إبطال ما قالوه (الاولى) قوله تعالى لإخباراً عن موسى عليه السلام (زب أرنى أنظر إليك) فإنها دالة على أن النظر هو الرؤية من وجهين (أحدهما) هو أنه لو كان النظر عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي لاقتضت الآية أن موسى عليه السلام أثبت لله تعالى جهة ومكاناً وذلك محال (الثاني) هو أنه جعل النظر أمراً مرتباً على الإرادة فيكون النظر متأخراً عن الإرادة وتقليب الحدقة غير متأخر عن الإرادة فوجب أن لا يكون النظر عبارة عن تقليب الحدقة إلى جانب المرئي وأيضاً لو سلمنا أن النظر عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئي لكنا نقول لما تعذر حمله على حقيقته وجب حمله على مسيبيه وهو الرؤية إطلاقاً لاسم السبب على المسبب وحمله على الرؤية أولى من حمله على الانتظار لأن تقليب الحدقة كالسبب للرؤية ولا تعلق بينه وبين الانتظار فكان حمله على الرؤية أولى من حمله على الانتظار اهـ الآية الثانية قوله تعالى (ولا ينظر اليهم يوم القيامة) فيمتنع شرعاً وعقلاً أن يقال فيه لا يقلب الحدقة إلى جهتهم لامتناع الجارحة شرعاً وعقلاً في حقه ولو

قالوا لا ينظر اليهم نظر رحمة كان ذلك جوابا لما قالوه اه الآية الثالثة قوله تعالى (وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) التي نحن في معرضها لانها يستحيل أن يكون معناها تقليب الحدة نحو المرئي لما فيه من اثبات الجهة لله تعالى كما مر وقد مر بطلان امكان كونها بمعنى منتظرة فلم يبق الا انها بمعنى رائية كما هو الحق المصرح به في الاحاديث الصحاح فيما مر والجواب عن قولهم انها لا يصح أن تكون بمعنى رائية لافادة تقديم المعمول الاختصاص ومعلوم أنهم ينظرون الى أشياء لا يحيط بها الحصر هو انا نلتزم افادته هنا الاختصاص وان كان للتقديم معنى سواء وذلك لان النظر الى غيره تعالى في جنب النظر اليه سبحانه لا يعد نظرا كما قيل في قوله تعالى (ذلك الكتاب) ولانها حين تراه تعالى تكون مستغرقة في مطالعة جماله بحيث تغفل عما سواه وقد مر في الحديث ينظرون اليه فلا يلتفتون الى شيء من النعيم ماداموا ينظرون اليه حتي يحجبهم عنه وكثيرا ما يحصل نحو هذا للعارفين فيستغرقون في بحار الحب وتستولي علي قلوبهم أنوار الكشف فلا يلتفتون الى شيء من جميع الكون قال الشاعر :

فلما استبان الصبح أدرج ضوءه * بأسفاره أنوار ضوء الكواكب
والحاصل أن أدلة السمع طافحة بوقوع ذلك لاهل الايمان في الآخرة دون غيرهم ومنع ذلك في الدنيا إلا أنه (اختلاف) في نبينا صلى الله عليه وسلم فمذهب ابن عباس وكثير من الصحابة أنه رآه بغنى رأسه ومذهب عائشة أنه لم يره وما ذكروه من الفرق بين الدنيا والآخرة من أن أبصار أهل الدنيا فانية فلا ترى الباقي وأبصار أهل الآخرة باقية فتراه جيد لكن لا يمنع تخصيص ذلك بمن ثبت وقوعه له قاله في الفتح قلت ولا يبعد عندي أن تكون رؤية النبي صلى الله عليه وسلم له تعالى غير داخلية في الرؤية

الدنيوية لأنها واقعة في العالم العاوي الذي هو مخالف للعالم السفلي ومن الأدلة السمعية عند أهل السنة سؤال موسى عليه السلام لها بقوله (رب أرني أنظر إليك) فالآية دالة على امكان الرؤية من وجهين (الاول) سؤال موسى لها اذ معلوم أنه عليه الصلاة والسلام لا يحفل ما هو مستحيل في حق الله سبحانه وتعالى فتعين أنه لم يسأل الا جائزاً اذ سؤال ما يستحيل ممنوع والانبياء عليهم الصلاة والسلام معصومون من كل ممنوع واذا قيل أنه لم يكن عالماً باستحالتها لزم أن يكون أحاد المعتزلة ومن حصل طريقاً من علومهم أعلم بالله تعالى وما يجوز عليه وما لا يجوز من كلام الله تعالى والقول بهذا في غاية الجمل والى عونة وحيث بطل القول بالاستحالة تعين القول بالجواز (والوجه الثاني) من وجهي الآية هو ان فيها تعليق الرؤية على استقرار الجبل وهو ممكن في نفسه وما علق على الممكن ممكن اه واعترضت المعتزلة على استدلال أهل السنة بها باعتراضات واهية ذكرها في روح المعاني وذكر الجواب عنها اه وقال ابن بطال تمسكت المعتزلة بهن قال بقولهم يمنع الرؤية بان الرؤية توجب كون المرئي محدثاً وحالاً في مكان وجهة والله تعالى منزّه عن ذلك واتفقوا على أنه تعالى يرى عباده فهو راء لا من جهة قال وما تمسكوا به فاسد لقيام الأدلة على أن الله تعالى موجود والرؤية في تعلقها بالمرئي بمنزلة العلم في تعلقه بالمعلوم فاذا كان تعلق العلم بالمعلوم لا يوجب حدوثه فكذلك المرئي قال وتعلقوا بقوله تعالى لا تدركه الابصار وبقوله تعالى لموسى لن تراني ووجه تعلقهم بالاولى هو أنهم جعلوا الرؤية ادراكاً بالبصر ولا شيء من ادراك البصر يتعلق به سبحانه فالادراك والرؤية عندهم متحدان والجواب عما قالوه من ثلاثة أوجه (الاول) هو أن الادراك غير الرؤية لان الادراك الاحاطة

بالشيء المدرك والرؤية لا احاطة فيها فالادراك اخص من النظر ونفى
الاخص لا يستلزم نفي الاعم فالاحاطة منفية في حقه تعالى مطلقا في
الدنيا والآخرة كان ادراكه سبحانه وتعالى بالبصر ايا العلم أو غيرها من
صفات الادراك (الثاني) على أن الادراك والرؤية متحدان فالمراد لا تدركه
الابصار في الدنيا جمعابين الادلة المصروفة برؤية المؤمنين له في الآخرة
(الثالث) هو أن قوله تعالى (لا تدركه الابصار) هو من باب الكل أي
الحكم على المجموع لا من باب الكلية أي الحكم على كل فرد ووجه
هذا أن الابصار جمع محلي بال فهو من صيغ العام والسلب اذا دخل على
عام اذ سلب عمومه لا عموم السلب عن كل فرد من أفراد هو سلب العموم كل
لا كلية فمعنى لا تدركه الابصار لا تدركه ولا تحيط به الابصار كلها لان بعضها
مجبوب عنه قطعا قال تعالى (انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون) ولا يلزم
من تعلق النفي بالكل تعلقه بكل فرد فيكون المؤمنون خارجين من هذا العموم
للاذلة الشرعية المتضافرة بأنهم يرون ربهم في الآخرة فلا معارضة بينها
وبين هذه الآية بل قد تمسك بعض العلماء بدلالة لا تدركه الابصار
على جواز الرؤية ووجه بأنها سبقت في مقام التمدح والتمدح بنفسها
يستدعي جوازها ليكون ذلك للتمنع والتعزز بحجاب الكبرياء
ولو كانت مستحيلة لم يكن في نفيها مدح اه ووجه تعلقهم بالآية الثانية
هو أنهم قالوا أن لن تفيد تأييد النفي وتأكيده بدليل قوله تعالى (قل لن
تدعونا) والمراد بها هنا التأييد والمجاز والنقل خلاف الأصل فوجب
أن يقال لن يرى موسى ربه أبداً وغيره كذلك قياسا عليه والجواب عما
قالوه هو أن قوله سبحانه وتعالى (لن تراني) يدل على جواز رؤيته لأنها
لو كانت ممتنعة لقال لن تصح رؤيتي أو لا تمكن أو لا أرى ونحوها

ألا ترى ان كل من كان في كفه حجر فظنه انسان طعاما فقال اعطني هذا
لا آكله كان جوابه الصحيح هذا لا يؤكل وان كان طعاما فجوابه الصحيح
انك لا تأكله وقولهم تفيد التأييد ممنوع لقوله تعالى في شأن اليهود (ولن
يتمنوه أبداً) وهم يتمنونه في النار للتخلص من عذابها وأيضاً قوله تعالى
(لن تراني) جواب لقول موسى أرني أنظر اليك أي رؤية ناجزة في الدنيا
فجوابه بسلب رؤيته فيها خاصة اذ هو المسئول لموسى عليه السلام والاصل
في الجواب المطابقة ولما فيه أيضاً من الجمع بين الأدلة ولان نفي الشيء
لا يقتضي احالته مع ما جاء من الاحاديث الثابتة علي وفق الآية وقد تلقاها
المسلمون بالقبول من لدن الصحابة والتابعين حتى حدث من أنكر الرؤية
وخالف السلف وأيضاً وقع الجواب هنا بنقيض المسئول وقد قيد بوقت
معين فالاصل تقييد نقيضه به ولذا قال المنطقيون نقيض الوقتية نحو زيد
متحرك الاصابع بالضرورة وقت الكتابة يؤخذ فيه ذلك الوقت بعينه
فيقال في نقيض هذه القضية زيد ليس متحرك الاصابع بالامكان العام
وقت الكتابة وأيضاً الآية وقع تقييد النفي فيها بالدنيا في الحديث صريحاً
فقد أخرج الحكيم الترمذي في نوادر الاصول وأبو نعيم في الحلية عن
ابن عباس قال تلا رسول الله صلى الله تعالى عليه وسلم هذه الآية (رب
أرني أنظر اليك) فقال قال الله تعالى يا موسى انه لا يراني حتى إلامات ولا
يابس لا تدهده ولا رطب إلا تفرق وانما يراني أهل الجنة الذين لا تموت
أعينهم ولا تبلى أجسادهم اه وهذا ظاهر في أن مطلوب موسى عليه السلام
الرؤية في الدنيا مع بقاءه على حاله التي هو عليها حين السؤال من غير أن
يعقبها صعق لان قوله عز وجل أنه لا يراني حتى النخ لا ينفي الا الرؤية
في الدنيا مع الحياة لا الرؤية مطلقاً فمعنى لن تراني في الآية لن تراني

وأنت باق على هذه الحالة لأن تراني في الدنيا مطلقا فضلا عن أن يكون المعنى لن تراني مطلقا لا في الدنيا ولا في الآخرة وقد روى أبو الشيخ عن ابن عباس حديثا فيه ياموسى أنه لا يراني أحد فيحيى قال موسى رب أن أراك ثم أموت أحب إلى من أن لا أراك ثم أحيى اه وما تمسكوا به أيضا قوله صلى الله تعالى عليه وسلم في حديث سؤال جبريل عن الإيمان والاسلام والاحسان وفيه أن تعبد الله كأنك تراه فان لم تكن تراه فإنه يراك قال بعضهم فيه إشارة إلى انتفاء الرؤية وتعقب بأن المنفى فيه رؤيته في الدنيا لأن العبادة خاصة بها فلو قال قائل أن فيه إشارة إلى جواز الرؤية في الآخرة لما أبعد اه (قلت) عجباً لهؤلاء المعتزلة يتطلبون دليل منع الرؤية من هذا الحديث الذى لا دلالة فيه البتة على منعها ويتركون الإخذ بالأحاديث الصحيحة الصريحة في جوازها كما مر فسبحان الهادي والمضل اه وقال القرطبي اشترط النفاة في الرؤية شروطا عقلية كالبنية المخصوصة والمقابلة وانبعاث أشعة من العين تتصل بالمرئى وزوال الموانع كالبعد والصغر المفرطين والحجاب الكثيف وسلامة الحاسة وكون الشئ لا تمتنع رؤيته احترازا عن المعدوم ونحو الروائح والطعوم والعلوم فى خبط لهم وتحكم وأهل السنة لا يشترطون شيئا من ذلك سوى وجود المرئى وان الرؤية ادراك يخلقه الله تعالى للرأى فيرى المرئى وتقترب بها أحوال يحوز تبدلها والعلم عند الله تعالى اه فالرؤية عند المعتزلة انبعاث أشعة من العين تتصل بالمرئى وشرطوا لها الشروط المذكورة وقالوا اذا توفرت هذه الشروط وجبت الرؤية لأنها لو لم يجب عند ذلك لجاز أن تكون بحضرتنا جنال شاحنة أو شمس أو قمر ولا نراها وتجوز هذا سفسطة ومنع لضرورى حالوا فاذا وجبت الرؤية عند هذه الشروط فنقول أن ستة منها لا تصور

في حق الله تعالى لانها لا تعقل الا في الاجسام فبقي ان يقال الشرط المعتبر في حصول رؤية الله سبحانه وتعالى ليس الاسلام الحاشية وكون الشيء بحيث ان يرى وهذان الشرطان حاصلان في الحال فيجب ان يرى الله تعالى وحيث لم ير علمنا أنه سبحانه تمتنع رؤيته لذاته سبحانه اذ لا مانع غير هذه الموانع المذكورة اهـ ما قالوه وأجاب الاشعرية عن شبهتهم بأوجه كثيرة منها انا لانسلم ان الرؤية بانبعاث الاشعة بل نقول ان الادراك معني يخلقه الله تعالى في المدرك فان خلقه في جزء العين سمي ابصارا وفي جزء القلب سمي علما وفي جزء الاذن سمي سمعا وفي اللسان سمي ذوقا وفي جميع الجسم سمي حسا واختصاص خلقه بهذه المحال انما هو بمحض اختيار الله تعالى ولو اختار خلافه لكان كما اختاره تعالى واختصاص بعضها بكون المدرك في جهة وغير قريب جدا ولا بعيد جدا انما هو بمحض اختياره تعالى واو شاء لجعله يتعلق بالقريب جدا والبعيد جدا وبما ليس في جهة كتعلق العلم بها وايضا لو كانت الرؤية بانبعاث الاشعة للزم أن لا يرى الانسان مثلا الا قدر حدقه اذ لا تسع حدقه من الاشعة أكثر منها لكنه يرى دفعة أكثر من ذاته ظلها باضعاف مضاعفة فضلا عن حدقه فدل على انها ليست بما زعموا من انبعاث الاشعة وأجابوا بان ذلك لا اتصال الشعاع بالهواء وهو مضي فاعان على رؤية ما قبله ورد هذا بانه يلزم أن لا يرى من الهواء الا قدر حدقه وما يرد عليهم في انبعاث الاشعة عدم رؤية الجوهر الفرد مع اتصال الشعاع به ولا يناله من ذلك مع غيره الا ما يناله منه وحده وما يرد عليهم أيضا رؤية الاكوان مع أن الاشعة لم تتصل بها لانها أعراض والاشعة اجسام والعرض يستحيل عليه مماسة الاجسام له وأجابوا بان المرئي ما اتصلت به الاشعة

أو قام بما اتصلت به فقال أهل السنة يلزم أن ترى الطعوم والروائح لقيامها بما اتصلت به وأجابوا بأن ذلك فيما يقبل الرؤية ورد عليهم بأن البعيد يرى دون لونه وهو قابل للرؤية فيلزم أن يرى مع البعد وهو باطل بالمشاهدة ومما يرد عليهم رؤية قرص الشمس مع عدم رؤية ما دونها من الطير إذا علا في الجو ورؤية النار على البعد دون مادونها مع اتصال الأشعة به قبل اتصالها بالقرص أو بالنار اهـ (الوجه الثاني) في إبطال ما قالوا هو أنما يمنع حصر الموانع فيما ذكر وقدان يعتمدهم الاستقرار وهو لا ينتج القطع إذ غايته عدم العلم لا علم العدم ويجوز أن يجعل الله تعالى المانع من رؤية بعض الأشياء خلق معنى ضد ذلك الشيء بل يجب اعتقاده هذا ولا لما صح أن يكون الملك بحضرتنا ولا نراه وهو يخاطب النبي صلى الله تعالى عليه وسلم أو يقبض روح من فرغ أجله وبهذا يقال قولهم لو لم تجب عند الشروط لجاز أن يكون بحضرتنا جبال لانراها وأيضاً نحن قاطعون بعدم وقوع هذا مع جوازه ومحل الضرورة الوقوع لا الجواز فليس كل جائز واقعاً وليس كل ما قطع بعدمه ممتنعاً وأنا نقطع بعدم جبال من ياقوت وكشبان من مسك بحضرتنا ونجوز وجودها فأى دليل على امتناع ما ذكره عقلا ونحن لا نقدر أن نجزم بأنه ليس بحضرتنا ملك ولا جنى إذ لم نرها كيف وملك يقبض روح إنسان بحضرتنا ونحن لانراه وربما قال أنشرف أو غيره أن رجلاً أحدقوا بي وأنا معاين لهم ونحن لانراهم ولا نقدر على انكار قوله ولا الحكم بطلانه وامتناعه (الوجه الثالث) ما يلزم على اشتراط المقابلة أن لا يرى الا قدر ذاته إذ لا يقابل أكبر منها وما أجابوا به من أن الشعاع أعان على ذلك من الجواب عنه وما يبطل به اشتراط المقابلة أيضاً رؤية الإنسان نفسه في المرآة والماء وأجابوا بأن الأشعة لم تتشبه فيهما

ويبينهما يبطل ما تخيلوه من الأشعة وعدم الموانع وإذا قالوا إنها مثلت أو رفعت له قلنا ورد الحديث بمثلت وباريت الذي هو صريح في الرؤية وهذا التفسير هو الأول بالصواب اهـ (القول) الثاني ما ذكره في أم البراهين وهو قريب من الأول فقال البصر عند أهل الحق عبارة عن معنى لا عن انبعاث أشعة يقوم بمحل ماى محل من غير اشتراط بنية الحدقة فلو خلقه الله سبحانه في العقب أو في أى محل شاء من الجسم لصح لان ذلك المعنى يقوم بجوهر فرد ولا أثر للجواهر المحيطة فيه فانه انما يقبل ما يقوم به من المعاني بنفسه وصفة النفس لا تتوقف على شرط ولا يصح أن تكون إحاطة الجواهر شرطاً في قيامه به اذ الشرط لا بد أن يوجد في محل المشروط والالزم وجود المشروط مع انتفاء شرطه يتعلق ذلك المعنى بالمرئيات ويتعدد في حقنا بحسب تعددها وما لم يكن من الموجودات فلموانع قامت بالمحل على حسبها لان القابل لشيء لا يخلو عنه أو عن ضده أو عن مثله وهل قام في العمى مانع واحد يضاد جميع الادراكات أو موانع تعددت بتعدد دافئات رؤيته من الموجودات تردد وسبب الخلاف هو أن العمى هل هو معنى واحد يضاد جميع آحاد البصر كما يضاد الموت جميع آحاد العلوم والارادات أو هو اجتماع موانع كثيرة بعدد دافئات من آحاد البصر (الأول) رأى القاضى والاستاذ (والثاني) هو التحقيق اهـ (الثالث) قال قوم يحصل للرأى العلم بالله تعالى برؤية العين كما في غيره من المرئيات وهى على وفق قوله في الحديث كما ترون القمر الا أنه منزه عن الجهة والكيفية وذلك أمر زائد على العلم (الرابع) قال بعضهم المراد بالرؤية العلم وعبر عنها بعضهم بأنها حصول حالة في الانسان نسبتها الى ذاته المخصوصة نسبة الأبصار الى المرئيات واعترض القول بأنها العلم بانه حينئذ لا اختصاص

كل منهما بمقتضى حاله لان الخلقة تصنع بمجرد الوجود والمحبة لا تقع غالبا
الا بالرؤية وفي عطف الشمس على القمر مع أن تحصيل الرؤية بذكره كاف
لان القمر لا يدرك وصفه الا على حسا بل تقليدا والشمس يدركها الا على
بوجود حرها اذا قابلها وقت الظهيرة مثلا فحسن التأكيدها قال والتمثيل
واقع في تحقيق الرؤية لا في الكيفية لان الشمس والقمر متحيزان
والحق سبحانه منزّه عن ذلك اه قال في الفتح وليس في عطف الشمس
على القمر ابطال لقول من قال في شرح حديث جرير الحكمة في التمثيل
بالقمر أنه تيسر رؤيته للرأى بغير تكلف ولا تحديق يضر بالبصر بخلاف
الشمس فانها حكمة الاقتصار عليه ولا يمنع ذلك ورود ذكر الشمس بعده
في وقت آخر فان ثبت أن المجلس واحد قدح في ذلك اه (قلت) لم أفهم
معنى لقول ابن أبي جمرة السابق فكما أمر باتباعه في الملة الخ فانه يفهم منه
أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم متبع لشريعة ابراهيم عليه السلام والنبي
صلى الله تعالى عليه وسلم أعظم المشرعين وخاتم المرسلين لم يكن متبعا
لشرع قبله وانما اختلف العلماء هل كان قبل البعثة متعبدا بشرع أحد
من الأنبياء أم لا على أقوال نحو ثمانية (فالمراد من ملة ابراهيم المأمور صلى
الله تعالى عليه وسلم باتباعه التوحيد ونفى الشريك المفهوم من قوله تعالى
وما كان من المشركين ولا خصوصية لابراهيم في هذا الامر بل ورد
أمره صلى الله تعالى عليه وسلم باتباع جميع الانبياء في أصول الدين المتحدة
في جميع الشرائع) فقال تعالى (شرع لكم من الدين ما وصى به نوحا) الى
قوله (أن أقيموا الدين ولا تتفرقوا فيه) وقال تعالى في سورة الانعام
بعد ذكر كثير من الانبياء (أولئك الذين هدى الله فبهمدينهم اقتده) وقد ورد
أن ابراهيم عليه السلام من شيعة نوح أى اتباعه في قوله تعالى (وان من

شيعة لآبراهيم (والمراد اتباعه في أصول الدين المتفقة في جميع الشرائع
فلو كان المراد باتباعه له اتباعه له في شريعته يكون آبراهيم أيضا مجددا)
لشريعة نوح لاستقلال له بشرع وهذا معلوم البطلان لاشيء أبطل منه
الاقول من قال أن النبي صلى الله تعالى عليه وسلم بعث مجددا لشريعة
آبراهيم عليه السلام ليس له شرع منفرد به مستدلا بآية (أن اتبع ملة
آبراهيم) وهذا لا يصدر الا من جاهل أحق فكيف يصدر من عاقل فضلا عن
عالم إن أفضل الرسل المبعوث لسائر الأمم الذي لم تعم رسالة جميع الخلق إنسا
وجنا سوى رسالته الباقية شريعته الى يوم القيامة يكون مجددا لا منفردا بشرع
سبحانك هذا بهتان عظيم وإنما تكلمت على هذا البحث لما يقوله ويعتقده
بعض الجهلة من أنهم على ملة آبراهيم معتقدين أن شريعته باقية جاهلين
أن شريعة نبينا صلى الله تعالى عليه وسلم ناسخة لجميع الشرائع الى يوم
القيامة ثم أنه قد مر لك معنى لاتضامون في الحديث وضبطه وفي بعض
النسخ هل تضارون بضم أوله وبالنسبة المعجمة وتشديد الراء بصيغة
المفاعلة من الضر وأصله تضارون بفتح الراء وكسرها أى لاتضرون
أحدا ولا يضركم بمنازعة ولا مجادلة ولا مضايقة وجاء بتخفيف الراء من
الضير وهو لغة في الضر أى لا يخالف بعض بعضا فيكذبه وينازعه فيضيره
بذلك يقال ضاره يضره وقيل المعنى لاتضايقون أى لاتزاحمون كما جاء
في الرواية المارة لاتضامون وقيل المعنى لايجب بعضكم بعضا عن الرؤية
فيضربه وحكى الجوهرى ضرنى فلان إذا دنا منى دنوا شديدا وقال ابن
الأثير المراد المضارة بازديحام وقال النووي أوله مضموم مثقلا ومخففا
وروى لاتضامون أو تضاهون بالشك ومعنى الذى بالهاء لا يشبهه عليكم
ولا تترابون فيه فيعارض بعضكم بعضا وفي رواية هل تمارون بضم أوله

وتخفيف الراء أى تجادلون فى ذلك أو يدخلكم فيه شك من المرية وهو
الشك وجاء بفتح أوله وفتح الراء على حذف إحدى التامين وفى رواية
للبیهقي تمارون بآبائهما اه فانظر هذه الالفاظ كلها الواردة فى إراحة
الشك عن رؤية الله تعالى يوم القيامة تتعجب من قدرة البارى كيف
أعمى المعتزلة ومن قال بقولهم مع هذه الاحاديث النافية للشك حتى أنكروا
الرؤية وأرادوا إثبات نفيها بخرافات عقلية مرآك تزييفها وعدم استقامتها
والعقل قاض بأن كل موجود يصح أن يرى وقد قامت البراهين العقلية
والنقلية على أنه تعالى موجود متصف بصفات الكمال منزّه عن صفات النقائص
فتضح رؤيته تعالى عقلا وفى الدليل العقلى اعتراضات وردود عليها أعرضت
عن جلبها لطولها وعدم الحاجة إليها فانظرها ان أردت فى شرح كبرى
الشيخ الستوسى للشيخ عيش قلت وما مر عن ابن المنير من أن التشبيه
بالشمس والقمر فيمن وصف بالجمال والكمال صار سائغا شائعا فى الاستعمال
يدل عليه ما جاء فى الحديث الذى أخرجه أحمد عن أبى ربحانة ومسلم
والترمذى عن ابن مسعود وأبو يعلى والبيهقي عن أبى سعيد والطبرانى
عن أبى أمامة وابن عمر وجابر من وصفه تعالى بالجمال ولفظه عن رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم أن الله تعالى جميل يحب الجمال اه وأصل الجمال
تحسين الصور والاخلاق والمراد بالجمال فى حقه تعالى تمام الاوصاف
المستحسنة اه (ولتعلم) أن مدار الدليل النقلى فى متشابه صفات البارى
وغيرها من جميع الصفات على قوله تعالى (ليس كمثله شىء) وها أنا أنكلم
على معناها بما يوضح السبيل ويشفي العليل فأقول قوله تعالى (ليس كمثله
شىء وهو السميع البصير) قد مر لك فى بحث الاستواء أن أول هذه
الآية راد على المشبهة وآخرها راد على المعطلة وهاتان الفرقتان شاملتان

جميع فرق الضلال المخالفة في العقائد التوحيدية فمغنى (ليس كمثله شيء)
 نفى المشابهة من كل وجه ويدخل في ذلك نفى أن يكون مثله سبحانه
 وتعالى شيء. يزاوجه عز وجل وهو وجه ارتباط هذه الآية بالتي قبلها
 من قوله تعالى (فاطر السموات والارض جعل لكم من أنفسكم أزواجا)
 الخ. وقيل ليس مثله تعالى شيء. في الشئون التي من جملتها التدبير البديع
 السابق فترتبط بما قبلها أيضا والمراد من مثله ذاته تعالى فلا فرق بين ليس
 كذاته شيء وليس كمثله شيء. إلا أن الثاني كناية مشتملة على مبالغة وهي
 أن المماثلة منفية عما هو مثله وعلى صفته فكيف عن نفسه وإيضاح ذلك
 هو أنه تعالى موجود ولا يمكن نفى الموجود فإذا نفى مثل مثله لزم نفى
 مثله ضرورة أنه لو كان له مثل لكان هو تعالى مثل مثله فلم يصح نفى
 مثل مثله اهـ وبعبارة إيضاحه هو أنه نفى للشيء بنفى لازمه لأن نفى اللازم
 يستلزم نفى الملزوم من غير عكس كما يقال ليس لأخي زيد أخ فأخو
 زيد ملزوم والأخ لازم له لا بد لأخي زيد من أخ هو زيد فنفي
 هذا اللازم والمراد نفى ملزومه أي ليس لزيد أخ إذ لو كان له أخ لكان
 لذلك أخ هو زيد فكذا نفيت أن يكون لمثل الله تعالى مثل والمراد نفى
 مثله سبحانه وتعالى إذ لو كان له مثل لكان هو مثل مثله إذ التقدير أنه
 موجود وهذا لا يستلزم وجود المثل إذ الفرض كاف في المبالغة ومثل هذا
 شائع في كلام العرب قال أوس بن حجر :

ليس كمثلي الفتي زهير * خلق يوازيه في الفضائل
 وقول الآخر

وقتي كمثلي جذوع النخيل * تغشاهم مسيل منهمر
 وقول الآخر

سعد بن زيد اذا أبصرت فضلهم ه ما إن كمثلهم في الناس من أحد
وذكر ابن قتيبة وغيره أن العرب تقيم المثل مقام النفس فتقول مثلك
لا يبخل أي أنت لا تبخل على سبيل الكناية كما يقولون غيرك لا يجود
يريدون أنت تجود يستعملون هذا على سبيل الكناية من غير ارادة
تعريض بغير ما أضيف اليه مثل وغير سواء كانا في الإيجاب نحو مثل
الأمير يحمل على الأدهم والأشهب وقول الشاعر

غيري بأكثر هذا الناس ينخدع ه إن قاتلوا جبنوا أو حدثوا شجعوا
أو في النفي نحو مثلك لا يبخل وغيرك لا يجود فلفظ المثل في حالة الإثبات
أو النفي كناية عن ثبوت الفعل لمن أضيف اليه مثل أو نفيه عنه لأنه اذا
ثبت الفعل لمن هو على أخص أوصافه أو نفي عنه وأريد أن من كان على
الصفة التي هو عليها كان من مقتضى القياس أن يفعل كذا أو لا يفعل كذا
لزم الثبوت لذاته أو النفي عنها ومن هذا المعنى قول القائل
ولم أقل مثلك أعني به ه سواك يافردا بلا مشبه

(والثاني) كناية عن ثبوت الفعل لمن أضيف اليه غير في النفي وعن
سلبه عنه في الإيجاب لأن نفي الجود عن غير المخاطب مثلا يثبت للمخاطب
لأن الجود موجود ولا بد له من محل يقوم به ولأن إثبات الانخداع
للغير من غير قصد إلى إنسان معين غير المتكلم يتصف بالانخداع ولا شك
في ثبوت عدم الانخداع لأحد في الجملة يلزم منه سلب الانخداع عن
المتكلم فقد استعملا على سبيل الكناية ولم يقصد ثبوت الفعل أو نفيه
لإنسان مماثل أو مغاير لمن أضيف اليه كما في قوله مثلك لا يجود اه وفي
الكشف أن فائدة هذه الكناية الدلالة على فضل إثبات لذلك الحكم
المطلوب وتمكينه وذلك لوجهين أحدهما أنه فرض جامع يقتضي ذلك

فاذا قلت مثلك لا يبخل دل على أن موجب عدم البخل موجود بخلافه
اذا قلت أنت لا تبخل (والثاني) انه اذا جعل من جماعة لا يبخلون
يكون أدل على عدم البخل لانه جعل معدودا من جملةهم ومن ذلك قوله
قد أيفعت لداته أى أترابه وأمثاله فى السن وقول رقية بنت أبى صيفر
ابن هاشم فى سقيا عبد المطلب إلا وفيهم الطيب الطاهر لداته تعنى رسول الله
صلى الله تعالى عليه وسلم الى غير ذلك اهـ وقيل ان مثلاً بمعنى الصفة وشيئاً عبارة
عنها أيضاً والمعنى ليس كصفته تعالى صفة تنبئها على انه تعالى وان وصف
بكثير مما يوصف به البشر فليست تلك الصفات له عز وجل حسب
ما يستعمل فى البشر وقيل وعليه الزجاج وابن جنى وإلا كثرون على أن
الكاف زائدة للتأكيد ورده ابن المنير بأن الكاف تفيد تأكيد التشبيه
لأن تأكيد النفي ونفى المماثلة المهمة أبلغ من نفي المماثلة الموكدة وأجيب
بأنه يفيد تأكيد التشبيه ان سلباً فسلب وان اثباتاً فاثبات فيندفع ما أورده
وان كان الاول هو الوجه والمثل قال الراغب أعم الالفاظ الموضوعه
للسابيه وذلك أن الند يقال لما يشارك فى الجوهر فقط والشبه لما يشارك
فى الكيفية فقط والمساوى لما يشارك فى الكمية فقط والشكل لما يشارك
فى القدر والمساحة فقط والمثل عام فى جميع ذلك ولهذا لما أراد الله تعالى
نفي التشبه من كل وجه خصه سبحانه بالذكر وذكر الامام الرازى ان
المثلين عند المتكلمين هما اللذان يقوم كل منهما مقام الآخر فى حقيقته
وماهيته وحمل المثل فى الآية على ذلك أى لا يساوى الله تعالى فى حقيقة
الذات شىء وقال لا يصح أن يكون المعنى ليس كمثله تعالى فى الصفات شىء
لان العباد يوصفون بكونهم عالمين قادرين كما أن الله تعالى يوصف بذلك
وكذا يوصفون بكونهم معلومين مذكورين مع أن الله تعالى يوصف بذلك

~~استحالة التماثل بالذات وما يفتقر إليها من تشابه الصفات~~

وأطال الكلام في هذا المقام وظلما متعقب بأن معنى ذلك أنه تعالى ليس له مماثل في ذاته وصفاته فلا يسد مسد ذاته تعالى ذات ولا مسد صفته جلّت صفة والصفة المراد بها الصفة الحقيقية الوجودية ومن المعلوم البين أن علم العباد وقدرتهم ليسا مثل علم الله تعالى وقدرته أي ليسا سادين مسد هما اه وفي شرح جوهرية التوحيد اعلم أن قدما المعتزلة كالجبائي وابنه أبي هاشم ذهبوا إلى أن المماثلة هي المشاركة في أخص صفات النفس فمماثلة زيد لعمر ومثلا عندهم مشاركة إياه في الناطقية فقط وذهب المحققون من الماتريدية إلى أن المماثلة هي الاشتراك في الصفات النفسية كالحيوانية والناطقية لزيد وعمر ومن لازم الاشتراك في الصفة النفسية أمران (أحدهما) الاشتراك فيما يجب ويجوز ويمتنع (وثانيهما) أن يسد كل منهما مسد الآخر والمتماثلان وإن اشتركا في الصفات النفسية لكن لا بد من اختلافهما بجهة أخرى ليتحقق التعدد والتمايز فيصح التماثل ونسب إلى الأشعري أنه يشترط في التماثل التساوي من كل وجه واعترض بأنه لا تعدد حيثئذ فلا تماثل وبأن أهل اللغة مطبقون على صحة قولنا زيد مثل عمرو في الفقه إذا كان يساويه فيه ويسد مسده وإن اختلفا في كثير من الأوصاف وفي الحديث الحنطة بالحنطة مثلا بمثل وأريد به الاستواء في الكيل دون الوزن وعدد الحبات وأوصافها ويمكن أن يجاب عنه بأن مراده التساوي في الوجه الذي به التماثل حتى أن زيدا وعمرأ لو اشتركا في الفقه وكان بينهما مساواة فيه بحيث ينوب أحدهما مناب الآخر صح القول بأنهما مثلان فيه وإلا فلا فلا يخالف مذهب الماتريدية اه هذا آخر ما جمعته في تفسير هذه الآية من كتب البلاغة والتفسير. محرراً من الحشو والتخليط غاية التحرير وباتتهائه انتهى ما ألفته في متشابه صفات الجليل راجيا منه تعالى قبوله ونفعه لكل

جيل بعد جيل ه وأن يشيبنى عليه عند اللقاء الثواب الجزيل ه وقد جاء بحمد الله تعالى مستوفيا جامعا لكل مرام ه جمع عالم يسبق اليه عالم من الاعلام ه منحة من فتح البارئ العليم العلام ه يحار الطرف في عباراته المرصعة بترصيع الاقلام ه ويسرح الذهن في رياض معانيها المنفتحة الاكام ه يحنى ثمره ناظروه ولو كانوا من غير ذوى الافهام ه لا يعتاص اعتياص مغلق الكلام ه والحمد لله المنعم على ما أنعم به من حسن الاتمام ه والصلاة والسلام على خاتم الانبياء في البسمة والختام ه وعلى آله الطاهرين وأصحابه النashرين بأسيا فهم ألوية الاسلام ه والتابعين لهم باحسان الى يوم يأتيهم الله في ظلل من الغمام ه ونسأل الله تعالى الحليم المنان أن يمن علينا بالرجوع الى المدينة المنورة عاجلا والموت فيها على الايمان * آمين مطمئنين على حالة ترضى الرحمن ه في ظل ظليل وارف نحن ومن يدور بنا من الاقارب والاخوان ه وكان الفراغ منه ضحوة الاثنين تاسع شعبان بعمان (بفتح العين وتشديد الميم) عاصمة شرقي الاردن (بضم التين وتشديد النون) عام ١٣٤٩ تسع وأربعين وثلاثمائة وألف من الهجرة النبوية ومؤلفه محمد الخضر بن سيدى عبد الله بن سيدى أحمد الملقب بما يابى الجكنى قبيلة الشنقيطى إقليم المدنى مهاجرا وقرارا عجل الله تعالى العود اليها سر يعاً جهاراً اه

((تم والله الحمد والمنة))

والله در الجلال السيوطى حيث يقول

فوض أحاديث الصفا ت ولا تشبه أو تعطل
ان زمت إلا الخوض فى تحقيق معضلة فاول
ان المفوض سالم مما تكلفه المؤول

فهرست استحالة المعية بالذات وما يضاهيها من متشابه الصفات ٤١١

نمرة الصحيفة	نمرة الصحيفة
٢	المقدمة فصولها الاربعة
٣	الفصل الاول في حقيقة التوحيد وما قيل فيه من النظر والتقليد وهو فصل جليل
٥	فرق المقرين بالاسلام خمس
٦	تعريف الجهمية وشيخهم جهم
٩	اول ما يجب على المكلف
١١	طرق المتكلمين ثلاثة
١١	الطريقة الاولى
١٢	الطريقة الثانية
١٦	قول من قال لا تشنع على بكثرة أهل النار
١٦	ايمان المقلد في العقائد
١٧	تقسيم ابن كيران للحكم في التوحيد
٢١	اليوم اكملت لكم دينكم فما بعد الكمال نقصان
٢٢	الفرقة الثالثة المتوسطة الخ
٢٥	قف على التفصيل بين الاهلية وعدمها
٢٨	تعريف التوحيد اتفق المدون
٢٩	الفصل الثاني في خلق أفعال العباد
٣٠	ذكرت المشيئة في القرآن في أكثر من أربعين موضعا
٣٤	المناظرة بين السني والمعتزلي
٣٥	ترجمة للبخاري
٣٧	ترجمة أخرى له
٣٧	إعراب ما من قوله وما تعملون
٤٠	حديث والشر ليس اليك
٤٥	زيادة كلام على الكسب
٤٨	خاتمة في حديث احتج آدم وموسى
٥٣	لطيفة في عدم قبول الاحتجاج بالقدر
٥٤	اختلاف العلماء في وقت الحاجة
٥٥	تذييلان الاول في إسلام القدرية
٥٧	الثاني هل يجوز إطلاق أن الله أراد الكفر
٦٠	الفصل الثالث في حقيقة المحكم والمتشابه
٦٠	المحكم لغة المحكم والمتشابه اصطلاحا
٧٠	الفصل الرابع فيما قيل في المتشابه من التفويض والتأويل
٧١	الاختلاف في أيهما أرجح عشرة أبحاث
٧٧	البحث الاول في استحالة المعية بالذات العلية
٨٠	الرجاء والخوف
٨٢	بحث النفس وبحث عند
٨٤	ما قيل في سبق الرحمة على الغضب

نمرة الصحيفة

نمرة الصحيفة

١٦٣ البحث الرابع في القدم والساق

١٦٥ المراد بالقدم

١٧٤ وأما الساق

١٧٧ البحث الخامس في الشيء والذات

والجنب

١٧٧ اعلم أن الشيء الخ

١٨٣ وأما الذات

١٨٦ حقيقة الله مخالفة لسائر الحقايق

١٨٦ وأما الجنب

١٨٨ البحث السادس في الشخص

والغيرة الخ

١٩٠ نقل كثير من أهل الحديث

الحديث بالمعنى

١٩٤ وأما ما مدح به النبي صلى الله عليه وسلم

١٩٥ وأما الغيرة

١٩٧ وأما الصورة

٢٠٢ الرد على من جوز إخراج غير

المؤمنين من النار

٢٥٠ آخر أهل النار دخولا للجنة

٢١٤ بحث في السلام

٢٣٦ أما القيام للقادم

٢٤٥ وأما المصافحة

٢٤٨ وأما المعانقة

٨٥ التفضيل بين الملائكة والبشر

٨٦ أدلة تفضيل البشر

٩٠ من قال بالمعية الذاتية وإبطاله

٩٤ بيان مذهب المعتزلة في الصفات

٩٦ نسبة التشبيه والتمثيل لله تعالى

١٠١ ما ذكر من القرب في الاحاديث

١٠٨ الجواب في أن التغير إنما وقع

في الاضافية

١١٠ البحث الثاني في الوجه وما معه

الى القدم

ما يعبر عنه بوحدة الوجود

١١٦ وأما العين . صفتا السمع والبصر

١٣٣ وأما الاذن

١٤٠ وأما الفم

١٤٠ البحث الثالث في اليد وما معها

١٤٩ وأما العين

١٤٩ ذكر الشمال

١٥٢ وأما الاصابع

١٥٧ وأما الانامل

١٥٩ ذكر الخنصر

١٦٠ وأما الذراع

١٦١ ذكر الساعد

١٦٢ ذكر الحثيات

فهرست استحالة المعية بالذات وما يضاهيها من متشابه الصفات ٤١٣

نمرة الصحيفة	نمرة الصحيفة
٣١٩ وأما الاين	٢٤٦ وأما تقبيل اليد
٣٢١ وأما الادباء والكتف	٢٥ وأما قول الرجل لآخر كيف
٣٢٢ البحث التاسع في الروح وما	أصبحت
معه الخ	٢٥ وأما قيام الرجل من مجلسه
٣٢٩ حديث الارواح جنود مجندة	ليجلس فيه آخر
٣٣٠ حديث أن الله قبض أرواحكم	٢٠ إذا قيل لكم تفسحوا
٣٣٣ وأما الرحم	٢٥ وأما الاتيان
٣٣٨ زيادة العمر بصلة الرحم	٢٦ البحث السابع في الفرح
٣٤٠ وأما الملل	والضحك . الخ
٣٤٢ وأما الاذابة	٢٠ سفر المرء وحده
٣٤٤ معنى أنا الدهر والنهي عن مبه	٢٦ وأما الضحك الخ
٣٤٧ النهي عن تسمية العنب كرما الخ	٢٢ وأما العجب
٣٤٩ البحث العاشر في الاستواء	٢٠ وأما الصوت
٣٥٠ مخلوقة العرش	٢١ ملخص ما قيل في كلام الله تعالى
٣٥٣ أول المخلوقات النور المحمدي	٢٧٧ مسألة اللفظ الخ
٣٥٥ ما قيل في الاستواء	٢٩٦ تنوع الكلام بحسب التعلق
٣٥٦ ما نقل عن السلف فيه	٢٩٧ القديم والحادث من مدلول القرآن
٣٥٨ تأويلات الاستواء	٢٩٨ مسألة التكوين
٣٦٦ مقاله المجسمة ورده	٣٠٠ البحث الثامن في النزول ومأمعه
٣٧٣ ماهو جواب المشبهين عن آيات	٣٠٨ الفرق بين الانزال والتنزيل
التكليم	٣٠٩ وأما الصعود والعروج الخ
٣٧٤ تنبيهان جليلان	الكلام على الفوقية
٣٧٨ خاتمة في الرؤية ومأمعها	

مرة الصحيفة

٣٨١ الحجاب

٣٨٥ الرداء

٣٨٦ الكلام على الرؤية

٤٠٠ حقيقة الرؤية عند أهل السنة

مرة الصحيفة

٤٠٢ معنى لاتضمامون في رؤيته

٤٠٣ معنى اتباعه عليه الصلاة والسلام

لملة ابراهيم

٤٠٦ معنى آية ليس كمثل شيء

(تمت)

تأسست سنة ١٣٢٦ هـ ١٩٠٩ ميلادية

المكتبة المحمودية التجارية

لصاحبها محمود علي صبيح بيمدان الجامع الازهر الشريف بمصر

صندوق بوسته رقم ٥٠٥ مصر

هي اشر مكتبة عربية بمصر امتازت بما تحتوي عليه من نقائس

المؤلفات القديمة والحديثة وحسن المعاملة مع القاعة في الربح

الصفحتان اللتان عرفت بهما وناهيك بما يطبع دائما من مطبوعات

الغلاف الصالح والمطبوعات العصرية التي تجد ما فيها وهي مستعدة

لشديرك كل ما يطلب منها الى داخل القطر وخارجه بالجمله

والقطاعي بنجاية السرعة والأقنان مع ملاحظة حسن الورق

ونظافة الطبع مع التضييع التام والتجربة اصدق برهان

وترسل فهرست (قائمة) المكتبة التي تطبع سنويا باثمانها

لكل طالب مجانا تسهيلا للتجار واصحاب المكاتب

والفراء ان يرسلوا كشف بالكتب اللازمة لهم معصوبا بنصف

القيمة مقدما والباقي يحول ويدفع عند تسليم البضاعة

وتجربة واحدة تكفي لصدق قولنا وحسن معاملتنا

والله يوفقنا جميعا لخدمة العلم والأدب والسلام

صاحب ومدير المكتبة • محمود علي صبيح •

المكتبة تأسست على تقوى من الله في الصدق والأمانة

الفهرست (القائمة) فيها كل الشروط التي اضطلعت عليها عملا

نزهة اثنان للمكتبة في غاية اللهاودة يشترط انما اقل من جميع التكاليف